

ALEX SANDRO DA SILVA

**Religião & Espacialização:
O caso da Igreja Internacional da Graça de Deus**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, curso de Mestrado, Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof^o Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

**CURITIBA
2010**

**MEC-UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
– MESTRADO E DOUTORADO**



PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado, apresentada pela candidata **Alex Sandro da Silva**, intitulada: **"Religião e Espacialização: O caso da igreja Internacional da Graça de Deus"** para obtenção do grau de **Mestre** em Geografia, do Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração **Espaço, Sociedade e Ambiente**, Linha de Pesquisa **Território, Cultura e Representação**.

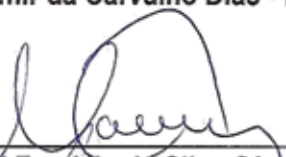
Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, são de parecer pela **Aprovação** da Dissertação, com **Distinção**.


Curitiba, 02 de junho de 2010.

Nome e assinatura da Banca Examinadora:


Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho (Orientador)


Prof. Dr. Agemir da Carvalho Dias - FEPAR


Prof. Dr. Uipirangi Franklin da Silva Câmara – FTBP


Prof. Dr. Adilar Antonio Cigolini - UFPR

Dedico este trabalho à Fabiana, minha adorada esposa.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Sylvio Fausto Gil Filho por sua orientação e contribuição.

A todos os professores do programa de pós-graduação em geografia da Universidade
Federal do Paraná

Aos pastores, fiéis e obreiros da Igreja Internacional da Graça de Deus por suas
importantes colaborações.

A todos aqueles que estiveram próximo a mim enquanto empreendia esta dissertação

Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceu-lhes então uma espécie de línguas de fogo que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem.
(ATOS 2: 1-4)

RESUMO

O campo religioso brasileiro, por muito tempo dominado pelo catolicismo, vem nas últimas décadas passando por uma relevante alteração. O forte crescimento do movimento pentecostal incitou intensas reflexões acadêmicas. Porém, tal movimentação atingiu timidamente o pensar geográfico. Mesmo portando a disciplina extensa tradição em estudos sobre o espaço da religião, pouco se teorizou a respeito do pentecostalismo. No intento de construir uma teorização sobre o tema, optou-se por estudar a espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus, denominação que surgida no final da década de 70 se destaca no cenário religioso por fazer grande uso da mídia para difusão de seus preceitos religiosos. Com apoio teórico-metodológico de viés antropológico, pôde-se vislumbrar que a espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus se estrutura, primeiramente, através da objetivação das experiências sensíveis de seu fundador numa linguagem religiosa. Tal forma de objetivação impele o líder religioso a agir pela difusão de sua verdade religiosa, o desenvolvimento desse ímpeto pessoal se desdobra na fundação da Igreja Internacional da Graça de Deus, a qual servindo de púlpito às enunciações do líder fundador se reestrutura constantemente através da conversão de pessoas e espaços. O discurso religioso possui de forma latente uma geografia para a ação de seu possível fiel. Assim, quando os enunciatários passam a nominar suas experiências com o mundo através do conhecimento religioso difundido pela Igreja, são levados a agir conforme esses preceitos. Junto disso ocorre uma ressignificação do espaço, no qual ao membro surgem novos itinerários e missões. Dessa forma, na medida em que funções exercidas em determinadas frações do espaço são requalificadas, os ambientes pelos quais são realizadas as ações cotidianas mudam. Através disso a organização religiosa se fortalece, novos pastores e templos surgem, novas espacializações são efetivadas, constantemente é o espaço conquistado e por essa conquista é o discurso legitimado.

Palavras chave: Homem, Símbolo, Religião, Espaço, Ação, Pentecostalismo.

ABSTRACT

Brazilian religious field was always dominated by Catholicism, however, at last three decades, this is changing. Pentecostal churches have had strong growth in this country. This phenomenon stimulates intensive academic reflections, principally made by social sciences researchers. Even if space of religion is a traditional approach in geography studies, few geographers had written about Pentecostalism in Brazil. For this reason, the aim of this dissertation is to analyze and theorizing the spatialization of International Church of the Grace of God. In an anthropological perspective, the first step in spatialization of this Church was a linkage between sensitive experiences of leader with religious language. Remeaning desires and dreams in a religious language, the leader was impelled to act by diffusion of your religion truth. Become a Christian missionary, he established the International Church of the Grace of God. In the same way, this church are constantly enlarged and restructured by conversions. It occur when someone link personal experiences with the religious knowledge diffused. Religious language has an embryonic geography to quotidian personal actions. When followers begin to signify their experiences via the knowledge transmitted by Church, they are forced to act following the religious precepts. As a result, the world receives another mean and new missions starts. The functions implemented in some fractions of space are reclassified and locations to day-to-day actions are changed. New preachers and temples emerge, new spatializations appear and constantly space of this religious organization expands.

Key words: Human, Symbols, Religion, Space, Action, Pentecostalism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	PRINCIPAIS TEMAS DAS PESQUISAS SOBRE RELIGIÃO EM GEOGRAFIA.....	39
FIGURA 2	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL.....	50
FIGURA 3	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA ASSEMBLEIA DE DEUS	51
FIGURA 4	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DO EVANGELHO QUADRANGULAR	53
FIGURA 5	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA IGREJA O BRASIL PARA CRISTO	54
FIGURA 6	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA IGREJA DEUS É AMOR.	56
FIGURA 7	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS	59
FIGURA 8	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS TEMPLOS DA IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS.....	60
FIGURA 9	PARTICIPAÇÃO DE PENTECOSTAIS NO MONTANTE DA POPULAÇÃO EM CADA MICRORREGIÃO BRASILEIRA.....	65
FIGURA 10	ESQUEMA SIMBOLIZAÇÃO.....	81
FIGURA 11	ESQUEMA ESPACIALIZAÇÃO DA RELIGIÃO.....	95
FIGURA 12	ROMILDO RIBEIRO SOARES NA TV.....	102
FIGURA 13	ESQUEMA DAS IMAGENS UTILIZADAS NOS ENUNCIADOS DA IGREJA.....	108

FIGURA 14	EXEMPLO DO USO DE IMAGENS PELA MÍDIA DA IIGD.....	110
FIGURA 15	SISTEMATIZAÇÃO DO PROCESSO DE CONVERSÃO.....	117
FIGURA 16	AS DIMENSÕES DO HOMEM DE ACORDO COM KENETH HAGIN.....	118
FIGURA 17	IMAGENS DO EVENTO: 40ANOS DE PODER.....	122
FIGURA 18	FOTONOVELA I.....	123
FIGURA 19	FOTONOVELA II.....	125
FIGURA 20	MAPA ESQUEMÁTICO DOS AMBIENTES FREQUENTADOS ANTES DA CONVERSÃO.....	127
FIGURA 21	MAPA ESQUEMÁTICO DOS AMBIENTES FREQUENTADOS PÓS- CONVERSÃO.....	130
FIGURA 22	AMBIENTES PARA A MISSÃO.....	131
FIGURA 23	MAPA ESQUEMÁTICO DO ESPAÇO CONSTRUÍDO PELO CONHECIMENTO RELIGIOSO DIFUNDIDO PELA IIGD.....	133
FIGURA 24	MAPA DA DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DA REDE INTERNACIONAL DE TV.....	136
FIGURA 25	PRODUTOS LIGADOS A IIGD.....	137
FIGURA 26	DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DE FUNÇÕES, TEMPLOS E SEDES DA IIGD..	138
FIGURA 27	A CONQUISTA DO ESPAÇO.....	140

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1	EVOLUÇÃO DAS RELIGIÕES 1970-2000	62
GRÁFICO 2	EVOLUÇÃO DISTRIBUIÇÃO DE EVANGÉLICOS	63
GRÁFICO 3	DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO PENTECOSTAL POR PERTENÇA RELIGIOSA	64

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	EXEMPLOS DE LETRAS DE MÚSICAS LANÇADAS PELA GRAÇA MUSIC.....	111
QUADRO 2	TEMAS DOS CULTOS NO TEMPLO SEDE DA IIGD EM CURITIBA.....	113

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A RELIGIÃO ENQUANTO TEMA DE ESTUDO	21
1.1. GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	21
1.2. CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS DE OUTRAS DISCIPLINAS À GEOGRAFIA DA RELIGIÃO	22
1.3. GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL: ENTRE O ESPAÇO SAGRADO COISIFICADO E O ESPAÇO DA AÇÃO RELIGIOSA	33
2 PENTECOSTALISMO: HISTÓRICO, CONTEXTO E DEBATES	43
2.1. AS ORIGENS DO PENTECOSTALISMO	44
2.2. PENTECOSTALISMO NO BRASIL: IMPLANTAÇÃO E ORGANIZAÇÃO ESPACIAL	49
2.3. BRASIL: UM PAÍS CADA VEZ MAIS EVANGÉLICO PENTECOSTAL	61
2.4. ALGUMAS PONDERAÇÕES A RESPEITO DO CAMPO PENTECOSTAL ...	66
2.5. O PENTECOSTALISMO COMO OBJETO DE ESTUDO DA GEOGRAFIA ...	71
3 UMA TEORIZAÇÃO PARA A ESPACIALIZAÇÃO DA RELIGIÃO	74
3.1. ERNST CASSIRER	74
3.2. HOMEM SER SIMBÓLICO	75
3.3. O SÍMBOLO, AS FORMAS SIMBÓLICAS E O ESPAÇO	77
3.4. RELIGIÃO EM CASSIRER	84
3.5. ANTROPOLOGIA DE GILBERT DURAND	87
3.6. ESPACIALIZAÇÃO DA RELIGIÃO	90
4 A ESPACIALIZAÇÃO DA IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS	96
4.1. DA EXPRESSIVIDADE À ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA	98
4.2. A EXPRESSIVIDADE SE ENCADEIA NOS DISCURSOS. OS DISCURSOS PROPÕEM UMA GEOGRAFIA PARA AÇÃO	106
4.3. O COTIDIANO DA IGREJA E A “GEOGRAFIA DO CRENTE” EM AÇÃO	119

4.4. A ESPACIALIZAÇÃO SE CONCRETIZA EM HIERARQUIA E ORGANIZAÇÃO. A AÇÃO RELIGIOSA SE ORGANIZA E BUSCA CONVERTER O ESPAÇO MATERIAL.....	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS.....	148

INTRODUÇÃO

Primeiramente, é necessário lembrar que uma abordagem científica sobre a religião é realizada sob o fito de um frio olhar sistematizador. O calor da fé é visto através de um prisma teórico cujo resultado, ao mesmo tempo em que expõe características antes escondidas por detrás da superficialidade das opiniões, leva o pesquisador a se distanciar mais e mais daquilo que pesquisa.

Não obstante esse fato, a riqueza das emoções e a vivacidade das cores pelas quais o fenômeno religioso se apresenta incita na alma questionamentos. O porquê da religião? Para quê a religião? Como permanece ela tão viva se às vezes de tão contraditória parece negar o bom senso? Explicações para essas questões muitas vezes desbotam o ardor pela qual é a religião vivida no seu cotidiano. Porém tais explicações por mais frias que sejam, são árduas tentativas de se vislumbrar o fenômeno com melhor clareza, são os frutos da necessidade de saciar o espírito curioso do qual se desprende a figura do cientista.

Ao lado disso, o crente muitas vezes não se importa com o conhecimento produzido pela ciência humana, para ele o Homem, portador de imperfeita capacidade perceptiva, não poderia abranger o vasto universo povoado pelos deuses. Dessa forma, a fé religiosa serve também de referência à reflexão da ciência pela ciência. A vivacidade da religião questiona a verdade do cientista no instante que o leva a se perguntar em que medida um saber que busca ser legítimo se torna errôneo ao ser fruto de um olho que pouco enxerga e nada vê sem um conhecimento que por vezes se mostra falho?

Mesmo sem uma resposta a essa questão e frente à sua deficiência em relação à substância religiosa que não pode ser vista, o olhar científico se prende àquilo que se mostra. Nesse intuito, muitos se voltam às manifestações religiosas, não para afirmá-las, mas para compreendê-las. Isso se configura como nossa intenção durante esse trabalho. Na mesma vontade tantos outros espíritos curiosos, os quais nos servirão de apoio, teceram considerações a respeito da religião e suas relações com a sociedade e o espaço.

O Brasil, por muito tempo foi tido por um país de população predominantemente católica, mas há algumas décadas isso vem sendo alterado. Os dados do IBGE apontaram que o número de pessoas que se declararam evangélicas no ano de 2000 estava na ordem de 26,5 milhões, o grupo mais expressivo, o qual também obteve maior crescimento, foram os evangélicos de origem pentecostal que somavam aproximadamente 18 milhões de pessoas.

No âmbito da geografia, pouco se abordou essa mudança de configuração religiosa. Particularmente ao pesquisador, a falta dessa abordagem geográfica foi apenas um dos pilares da escolha por realizar esse trabalho, a isso se somou uma curiosidade pessoal sobre as formas de manifestação do pentecostalismo.

Para suprir a carência da disciplina e a curiosidade do pesquisador, optou-se por estudar a espacialização de alguma igreja pentecostal, cogitou-se em primeiro momento a Igreja Universal do Reino de Deus, porém a instituição não se mostrava receptiva a trabalhos acadêmicos, outro recorte institucional que se mostrava mais viável era a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD).

A IIGD foi fundada e é organizada por Romildo Ribeiro Soares. Mais conhecido por missionário RR Soares, o líder da IIGD converteu-se ao pentecostalismo aos 20 anos de idade na Igreja de Nova Vida, participou da fundação de três instituições religiosas entre elas a Igreja Universal do Reino de Deus, da qual se desligou em 1980. A história da IIGD se confunde com a de seu próprio líder, no entanto não se reduz a isso. A difusão dos enunciados religiosos que animam a organização é realizada através da utilização de uma grande estrutura de comunicação. Com o uso mais intenso da mídia televisiva, essa denominação leva seus preceitos a muitas casas do Brasil e do mundo. Além da TV, a igreja utiliza o rádio, a internet, jornais, revistas, livros, músicas e até mesmo desenhos animados para difundir os princípios cristãos.

Ciente disso, questiona-se sobre o real papel da mídia na espacialização da igreja. Essa denominação se confunde com sua estrutura de comunicação ao passo de se concretizar como uma igreja midiática? Pode o fiel participar dessa igreja sem sair de casa por intermédio da TV? Poder-se-ia apressadamente dar uma resposta positiva e

ao mesmo tempo negativa a essa questão. Porém, para saber a real função da mídia à igreja é necessário mais informações sobre a mesma.

A IIGD se distribui por cerca de 1000 templos. O fiel é o centro da atenção, inclusive na mídia. Os líderes da igreja voltam suas atenções às pessoas exortando-as a se colocarem diante de Deus e agirem conforme seus preceitos para alcançarem bênçãos, vitórias e salvação.

A comunicação entre Deus e o Homem é realizada por mediadores. O cristianismo sempre esteve dominado por mediadores, a própria Bíblia se configura como mediador, as pregações, as revistas, livros de catecismo, folhetos sempre foram os mediadores. Por esse caminho, seria o uso da TV, rádio e internet um desdobramento de uma característica própria do cristianismo expressa pelo versículo “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura” (MARCOS 16, 15-16)?

Aos questionamentos sobre a centralidade dos meios de comunicação advém a problemática espacial. Se a Igreja Internacional da Graça de Deus possui por finalidade tornar os receptores de TV em pastores, sua espacialização ficaria restrita ao fortalecimento dessa estrutura midiática e aos fiéis seria impelido tornar sua sala em igreja. Porém, a denominação se espacializa também no espaço concreto em formato de templo com cultos todos os dias da semana.

Através desse problema, pergunta magna a ser respondida antes da realização da pesquisa se refere ao centro da análise. Ao quê, ou em quem deve ser centralizada uma análise sobre a geografia da IIGD? À estrutura midiática e sua distribuição espacial ou ao espaço do templo? Ao partir da mídia, como então estudar o espaço da sala de TV? Se a igreja é midiática, como explicar a proliferação de templos e formação de comunidades? Através da relação entre espaço sagrado e profano poder-se-ia abordar a denominação através da distribuição de seus templos, porém como explicar a sacralidade do espaço concreto se no centro de Curitiba a IIGD alugou uma antiga casa de esportes para ser sua sede no Paraná?

De forma introdutória, já se pode esboçar uma hipótese que oferece direção ao trabalho. Quando se pensa sobre a estrutura dessa igreja, não devem ser esquecidas as manifestações humanas. Por traz das câmeras, em frente aos aparelhos de televisão,

nas poltronas dos templos existem pessoas. Por traz das aparências trazidas pela comunicação de massa, existe um grande contingente humano. A igreja real é compreendida e animada pela ação das pessoas.

A espacialização, a concretização da igreja é realizada por pessoas e esse se torna o centro da análise. A centralidade do Homem e não do espaço parece estranho a um trabalho em geografia, pois por muito tempo a disciplina ao amarrar-se na estrutura, no capital e no concreto do espaço reduziu o elemento humano a fluxos populacionais, a atores sociais, a um fluxo dominado pelo poder das estruturas sem sonhos nem arbítrio, o que deixava escapar algumas características próprias do ser humano tais como suas crenças, seus sentimentos, seus símbolos e valores.

No entanto, a religião é escolha, é sentimento, é crença na transcendência. O Homem não é ator, ele não encena, ele vive seus dias, sente angústia de sua finitude, de seu efêmero tempo. O choro de pesar pela queda e a alegria da ascensão pelo contato com o divino é muito mais rico que qualquer estrutura de poder. Não se pode em nome da ciência nem da política disfarçada de conhecimento científico tornar-se ignorante em relação à própria natureza simbólica das manifestações humanas. O Homem vive e morre e por sua dor constrói um mundo que busca transcender.

Partindo dessas considerações, nos próximos capítulos desenvolver-se-á uma sistematização da espacialização da Religião através do estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus. Porém antes de iniciar essa sistematização, decidiu-se apresentar à parte, nesse capítulo introdutório, a metodologia utilizada para responder as questões norteadoras desse trabalho.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E SUBDIVISÃO DO TRABALHO

Para a efetivação desta dissertação de mestrado, foi realizada primeiramente uma busca em revistas, bancos de teses e dissertações por trabalhos cuja abordagem fosse a Igreja Internacional da Graça de Deus, resultado dessa busca foi uma dúvida sobre a centralidade da análise geográfica proposta. A maior parte dos trabalhos encontrados delineava a instituição sob uma perspectiva midiática.

Para sanar a dúvida sobre a centralidade da análise a ser empreendida, se o enfoque maior seria a mídia, a distribuição dos templos ou as pessoas, houve uma pesquisa de campo de natureza participativa. Isso realizado, foi necessário reorganizar todo o projeto de dissertação, já que havia sido feito considerando a igreja, sobretudo, sob o ponto de vista de sua manifestação midiática. Os objetivos, problemas, hipóteses e fundamentos teóricos arranjados num primeiro instante não condiziam com o que se mostrava empiricamente. A igreja não se apresentava como uma estrutura midiática apenas. Além disso, as disciplinas da pós-graduação ofereceram ferramentas teóricas mais eficazes à elaboração da pesquisa.

De posse dessa constatação, foi forçoso rever os procedimentos metodológicos para obtenção de dados. No intuito de construir uma pesquisa sobre a espacialização da religião tendo por recorte a Igreja Internacional da Graça de Deus, foram realizadas algumas perguntas cujas respostas se apresentarão no corpo dessa dissertação por meio de capítulos teóricos, de exposição e de aplicação.

A primeira questão refere-se às contribuições da geografia da religião, para isso realizou-se pesquisa bibliográfica, porém ao não encontrar suporte na disciplina, a pesquisa se voltou à procura dos possíveis subsídios teóricos oferecidos pela Filosofia, Psicologia, Sociologia, Antropologia e Ciências da Religião. Durante todo o primeiro ano, enfoque maior foi dado à teoria.

Os resultados dessa procura foram organizados em dois capítulos. No primeiro capítulo serão expostas algumas características da geografia da religião, assim como as contribuições oferecidas por outras disciplinas à sua realização.

Através dessa exposição, observar-se-á como na maior parte dos trabalhos em geografia da religião no Brasil se consolidou uma teoria em que o sagrado ligado ao espaço influencia os deslocamentos humanos e a distribuição das atividades comerciais, as igrejas possuem territórios e há embates de territorialidades. Porém, na Igreja Internacional da Graça de Deus o sagrado não se encontra na coisa espacial. Na mesma rua em que se situa uma igreja existem bares e prostíbulos e o templo amanhã pode vir a ser supermercado. A televisão não é sagrada, da mesma forma que o rádio, o jornal e a revista. O sagrado existe e se difunde em espaço e pelo espaço, no

entanto, não permanece no concreto, areia, pedra e cimento. Até mesmo o espaço que transcende o visível pode ser sentido. Os limites da “geografia do crente” conforme um entrevistado é vasto, vastíssimo, e estão estipulados na Palavra de Deus. Para se compreender este espaço estipulado na Palavra, é necessário teorização.

Para sanar essa necessidade em abordar a religião sob a perspectiva da ação humana e das características simbólicas do fenômeno, será realizada no terceiro capítulo uma teorização da espacialização da religião. Com auxílio da *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer, partir-se-á da premissa que sendo o Homem um ser simbólico e a religião uma forma de objetivação das experiências sensíveis, a espacialização se efetivaria através do símbolo e da ação humana. Com apoio da antropologia de Gilbert Durand, poder-se-á compreender como o Homem de posse da consciência de sua finitude existencial interage com o ambiente produzindo através de suas emoções constelações de símbolos.

O segundo questionamento tinha por intenção obter dados sobre o movimento pentecostal. Para responder a essa necessidade, foi realizada pesquisa bibliográfica e estatística sobre o pentecostalismo. A resposta a esse questionamento será exposta no segundo capítulo, no qual foram os dados divididos em três partes:

- I. Histórico: através de vários autores organizar-se-á um breve histórico do movimento pentecostal, sua chegada e organização espacial no Brasil.
- II. Contexto: por intermédio de dados estatísticos do IBGE será realizada uma exposição do crescimento do pentecostalismo.
- III. Debates: parte responsável por demonstrar as discussões ocorridas na academia sobre o assunto.

Respondidos esses questionamentos, a pesquisa voltou-se ao trabalho empírico. Para aplicação da teorização arranjada, os dados foram obtidos por três caminhos: pesquisa de campo, entrevistas e fontes secundárias.

A pesquisa de campo foi constituída por: participação em cultos e eventos; conversas informais e entrevistas com pastores e obreiros da igreja; acompanhamento de programas de TV, bem como a gravação de alguns deles; navegação nas páginas da

instituição na internet e; apreciação de produtos culturais ligados à igreja pela página de vídeos *you tube*.

Como assessorio à investigação de campo foi utilizado um diário, nele foram anotados dados relevantes obtidos informalmente. A rotina de campo nos templos ocorria da seguinte forma: Chegava-se 30 minutos antes do culto para observar a movimentação das pessoas; participava-se das reuniões e no diário eram anotadas as principais pregações do culto, a sequência de orações e os pedidos de contribuição; depois do culto permanecia-se no templo para observar seu funcionamento e conversar com os obreiros e evangelistas, as informações obtidas nessas interações eram transcritas no diário. Ao todo, as observações no templo somaram aproximadamente 40 horas.

Por meio de entrevistas foram colhidos depoimentos e histórias pessoais. Enquanto os entrevistados relatavam suas experiências, questionava-se, em tom de diálogo, como haviam conhecido a igreja, como foi o processo de conversão, o que havia mudado e que espaços frequentavam antes e depois de estarem convertidos. Além desses questionamentos, ao final pedia-se uma descrição sobre as experiências religiosas e os locais em que frequentemente ocorriam. Além disso, foi realizada entrevista com o líder religioso da IIGD no Paraná, o qual forneceu dados sobre a organização e a hierarquia dentro da instituição. O universo de entrevistados não foi muito vasto, apenas seis histórias pessoais captadas em campo. Os sujeitos abordados foram pessoas ligadas à organização do templo, pessoas cuja ação é voltada ao fortalecimento da instituição.

As entrevistas foram utilizadas como suporte a análise do espaço e dos itinerários promovidos pelo discurso religioso. Não foi possível entrevistar membros da IIGD, porém a categoria dos sujeitos pesquisados auxiliou numa caracterização de espaço de ação mais condizente com o agente religioso convicto.

Os dados históricos, biográficos e estatísticos foram retirados de fontes secundárias. Os documentos analisados foram: todos os números do jornal Show da Fé dos anos de 2008 e 2009; sete programas Show da Fé, aleatoriamente gravados; sete reuniões da igreja; depoimentos e textos presentes na página da IIGD na internet; os

livros *Curso fé* e *Como tomar posse da bênção* de Romildo Ribeiro Soares; o livro *O Espírito humano* de Kenneth Hagin e; *Curai os enfermos e expulsai os demônios* de T. L. Osborn.

A análise dos dados textuais, orais, de imagem e vídeo foi realizada a partir das contribuições de Cassirer e Durand. Os dados espaciais foram organizados sob o formato de mapas. Com auxílio do software de Sistema de Informação Geográfica Arcview, foram confeccionados através do georreferenciamento de endereços mapas dos templos da IIGD e da Rede Internacional de Televisão. Os mapas esquemáticos foram construídos através do Power Point.

Através dessa metodologia embasada na observação participante, entrevistas, análise de imagens, vídeos e textos, os questionamentos levantados nessa introdução e respondidos através dos capítulos teóricos, cederão lugar a exposição do processo de espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus, no qual o sonho e a luta por vencer os dragões que prendem o Homem ao tempo, à doença e à morte, a necessidade de resgatar os seres humanos do domínio dos demônios torna-se discurso, que no anseio por converter o próprio espaço em luz necessita ser comunicado. O sagrado, que em algumas teorias parece fundir-se com o concreto das formas espaciais, volta-se ao olhar qualificador do Homem e o espaço profano se torna destino da missão colocada em prática pela ação do devoto.

1 A RELIGIÃO ENQUANTO TEMA DE ESTUDO

1.1. GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Tentativas de organizar um conhecimento sobre a religião, no que tange às suas manifestações com o espaço, vêm sendo ambicionadas desde a Grécia antiga. Apesar de uma gênese tão remota, estudos nesse campo assumiram importância e produção de considerável volume só a partir do renascimento europeu e das navegações (PARK, 1994; KONG, 1990).

Estudos cujos objetivos se voltavam à compreensão da forma de manifestação da religião no espaço, foram largamente realizados entre os séculos XVI e XIX. As pesquisas desse período buscavam: descrever a propagação do cristianismo pelo mundo; compreender as esferas de influência das religiões sobre uma dada região; e explicar os eventos bíblicos de acordo com os conhecimentos modernos. Esses trabalhos, é necessário ressaltar, foram realizados predominantemente sob a influência de princípios religiosos (PARK, 1994).

É importante salientar que, para fins de diferenciação, em relação às abordagens acadêmicas de geografia da religião os estudos citados anteriormente e outros mais atuais, organizados sob um olhar religioso, foram reunidos sob o nome de geografia religiosa.

A partir do século XIX, as abordagens passaram, paulatinamente, dos paradigmas teológicos às leis naturais. Inspirados pela visão de ciência da época, os pesquisadores procuravam demonstrar como o ambiente influenciava, ou mesmo determinava, as peculiaridades pelas quais se manifestava o fenômeno religioso (PARK, 1994).

Até metade do século XX, na maior parte dos estudos imperava o determinismo ambiental. Esses trabalhos dificilmente ultrapassavam o nível descritivo, além do mais, neles não se encontravam explicações a respeito dos possíveis impactos da religião sobre o ambiente, ou, ao menos, ofereciam a isso algum indicativo (FICKELER, 1994).

Uma significativa mudança na forma de conceber as características espaciais do fenômeno religioso foi alcançada através de um diálogo maior com as ciências da religião. Através de suas contribuições, ao invés de examinar apenas a manifestação concreta da religião no espaço, ao geógrafo foi possibilitado estudar o fenômeno com mais profundidade (CLAVALL, 1999).

Isso permitiu o desenvolvimento de uma geografia mais compromissada com a *essência religiosa* do fenômeno religioso. Através da fenomenologia e das ciências da religião, o espaço do fenômeno religioso deixou de ser considerado apenas em suas manifestações concretas. Uma essência religiosa presente no homem também se tornaria objeto de análise do espacializar da religião. No entanto, a abordagem mais empregada até os dias atuais é aquela que se prende às manifestações concretas da religião no espaço.

É importante destacar quais foram as contribuições trazidas por essas outras ciências à geografia da religião. Porém, antes de melhor expô-las, é necessário observar que, por mais tradicional e antiga que seja e mesmo possuindo longo desenvolvimento teórico na história do conhecimento geográfico, a geografia da religião, até hoje, carece de um denominador teórico-metodológico comum que lhe possa fornecer uma identidade característica (ROSENDAHL, 2002). Um dos fatores desencadeadores desse cenário reside no fato de que o geógrafo, na busca por uma teorização amadurecida dentro da própria disciplina, precisa recorrentemente buscar respaldo teórico em ciências nas quais já existem teorias consagradas para o fenômeno religioso.

1.2. CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS DE OUTRAS DISCIPLINAS À GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Na sociologia, a religião ocupa uma destacada posição. Ela é tida por fator de considerável influência sobre a organização das sociedades. A sociologia, desde os clássicos, a enquadrou no conjunto das práticas sociais. Sob um prisma sociológico é preciso compreender como a prática de um credo religioso influencia na organização

social, na cultura, na política de um determinado grupo humano (NUNES, 2007).

Uma importante contribuição da sociologia à geografia da religião foi oferecer a ideia de que ao invés de a religião ser determinada pelo ambiente seria ela influenciadora das ações humanas e sociais, as quais provocariam mudanças no espaço. Dentro da sociologia, quando se pensa em religião, referências necessárias são os pioneiros trabalhos realizados por Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920).

Karl Marx pode não ser propriamente considerado um sociólogo da religião (NUNES, 2007), no entanto, a extensão da influência de seu modo de pensar a sociedade sobre as ciências sociais demanda atenção especial às suas considerações.

No pensamento marxiano a religião se comporta como uma imagem invertida da realidade. Em *Ideologia Alemã*, Marx e Engels (1976, p.25) observam que:

[...] a produção de idéias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens, [...] O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo... A consciência nunca pode ser mais do que o Ser consciente e o Ser dos homens é o seu processo da vida real [...] E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara obscura isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico. [...] Assim, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, tal como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; serão antes os homens que, desenvolvendo a sua produção material e as suas relações materiais, transformam, com esta realidade que lhes é própria, o seu pensamento e os produtos desse pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência.

Em outro momento Marx, observa que não se pode diluir “[...] a essência religiosa na essência humana [...]”, pois a última não se apresenta como “[...] algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado [...]”, já que “é, em sua realidade, o conjunto das relações sociais [...]” (MARX; ENGELS, 1976).

Para Marx e Engels (1976), não é habitante da natureza humana a originalidade da religião, antes disso, é ela subproduto das ações situadas no entorno das relações de produção e reprodução material das sociedades. O Homem primeiramente fabrica-se, e nessa sua atitude de produtor, em virtude das relações materiais que se estabelecem ao seu redor, é ele capaz de fabricar ilusões, produzir ideologias, tais como a religião.

Dessa forma, Marx e Engels (1976) caracterizam a religião como um dos resíduos lançados de dentro das engrenagens que produzem e reproduzem a existência humana. Como a religião não participa do mundo concreto ela se configura como imagem invertida das relações existentes entre os atores que encenam e constroem a vida material. A religião sendo uma forma de consciência não pode determinar a vida. Assim, sendo uma ideologia, uma falsa consciência, a religião estaria fadada a autodestruição tão logo cessasse a base material que a estimula.

O desenvolvimento de estudos sobre religião não se encontravam nos interesses dos pesquisadores cuja geografia era realizada sobre os alicerces do materialismo histórico e dialético, não havendo uma organização teórica que viesse contribuir à sistematização de uma geografia crítica da religião. As ideias de Marx resultaram numa certa marginalização da religião enquanto tema de estudo da geografia.

Outra influente forma de se visualizar o fenômeno religioso foi tecida através do olhar de Max Weber. Sua sociologia da religião se prende à relação religião/mundo, no qual devem ser consideradas todas as especificidades (histórico, social, cultural) da religião que se examina. Em Weber a religião é, principalmente, apresentada como uma forma coletiva do agir (NUNES, 2007).

A sociologia da ação de Weber (1982, 2001), leva em consideração as influências deixadas por uma determinada ética religiosa sobre a ética econômica e, por conseguinte, como essa se traduz no comportamento econômico de um grupo religioso. Em *Psicologia Social das Religiões Mundiais*, Weber (1982, p.299) define ética econômica de uma religião como os “[...] impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões.”

Vale ressaltar que o autor elege a relação entre economia e religião como tema de estudo não reduzindo um campo ao outro. Até mesmo sobre a ética econômica, Weber (1982, p.310) adverte que nenhuma delas foi “determinada exclusivamente pela religião”.

Por mais que Weber (1982, 2001) insira sua análise no campo econômico, diversamente de Marx e Engels (1976), para o autor a religião não representa uma ideologia, uma falsa consciência inerente à ordenação e distribuição das camadas da sociedade, ou mesmo um reflexo de seus interesses imediatos. O que não significa serem desconsideradas as influências das relações políticas e econômicas, porém tais influências são subjacentes ao conteúdo das enunciações e das promessas religiosas (WEBER, 1982).

Outra contribuição da sociologia de Weber para os estudos da religião, principalmente, da ação humana motivada pela ética religiosa, reside em sua teorização a respeito das autoridades carismáticas, a noção de Carisma de Weber pode ser usada de forma competente em estudos que envolvam o surgimento de novas lideranças religiosas. Para Weber (1982, p.283, 284) os líderes carismáticos são os guias naturais das “[...] épocas de dificuldades psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas ou políticas” [...] “os quais nas dificuldades foram os portadores de dons específicos do corpo e do espírito dons esses considerados sobrenaturais não acessíveis a todos.” O líder carismático promoveria a mudança, pois se colocaria ao lado das estruturas burocráticas e patriarcais que regem as rotinas.

Dessa forma, Weber construiu uma visão dinâmica da religião, na qual os agentes, inseridos numa ética religiosa com sua forma característica de se relacionar com o mundo, são predispostos a agir em determinadas direções, o que favoreceria ou não o maior desenvolvimento de sistemas econômicos. Por outro lado, mudanças estruturais, dentro de determinados ambientes, poderiam influenciar através do surgimento dos líderes carismáticos mudanças nas religiões, bem como na forma de ação dos crentes em relação ao seu mundo.

Houve pouca penetração das ideias de Weber na geografia da religião (CLAVAL, 1999). No entanto, após a década de 20, alguns pesquisadores passaram a

considerar a religião como fator de influência na construção do espaço, o que era diametralmente oposto à versão determinista predominante (KONG, 1990). Porém, mesmo que essas ideias abrissem novos horizontes aos estudos em geografia da religião, o determinismo ambiental perdurou ainda até meados da década de 50 do século passado (BÜTTNER apud PARK, 1994).

Outro autor que voltou seu olhar as manifestações religiosas e as situou no seio da sociedade foi Emile Durkheim. Porém, suas considerações participam pouco nas discussões realizadas entre os geógrafos, sendo que raramente é utilizado enquanto fomento a realização de pesquisas, apenas sendo citado para fins de exposição e contraposição. Mesmo assim suas ideias são de grande valor para se pensar a religião e seu papel exercido na sociedade, bem como na construção do espaço social.

A sociologia de Durkheim posiciona a religião como manifestação do anseio do homem pela construção de uma organização social. De antemão, para o autor a religião se assenta no real, se posicionando contra os estudiosos que buscam fazer dela uma manifestação do irreal, ou do absurdo, Durkheim (2005, p.148) expõe:

É, com efeito, um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não poderia se assentar sobre o erro e a mentira: sem o que ela não teria podido durar. Se não estivesse baseada na natureza das coisas, poderia encontrar nelas resistências que não poderia vencer. Quando pois abordamos o estudo das religiões primitivas é com segurança de que elas se referem ao real e que o exprimem; [...].

Para o autor a religião é um fato, “uma coisa eminentemente social” que pode ser concebida como um sistema de crenças e de práticas organizadas no entorno das coisas sagradas. No qual as crenças seriam formadas por representações, que ao supor “uma classificação das coisas, reais ou ideais” em duas classes e gêneros opostos, (sagrado e profano) propiciariam a ação (DURKHEIM, 2003).

As representações presentes nas crenças serviriam para objetivar a classificação, ou mesmo, explicação das coisas do mundo material ou ideal. Através dessa classificação, tais coisas seriam matizadas numa coloração religiosa expressa pelo seu caráter sagrado ou profano, essa organização propiciaria as práticas religiosas.

Tomando a sociedade como a fonte do pensamento, o autor expõe que a causa objetiva das sensações das quais se forma a experiência religiosa é a sociedade. Sobre isso Durkheim (2005, p.169) conclui:

Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por ser meras variedades da vida religiosa, é preciso evidentemente que a vida religiosa seja a forma mais elevada e como que uma expressão abreviada de toda a vida coletiva. Se a religião engendrou tudo que há de essencial na sociedade, é que a idéia da sociedade é alma da religião.

De forma resumida, a sociologia de Durkheim toma a religião como um fato referente à organização da sociedade. A religião aproxima os homens para uma vida em comunidade, as crenças de uma religião são representações coletivas provedoras de realidades coletivas, os ritos são formas de agir cuja função esta ligada a necessidade de criação e recriação das disposições mentais que dão identidade a um determinado grupo social, o fortalecendo.

Como exposto, no escopo dos clássicos da sociologia a abordagem do fenômeno religioso foi tratado por Marx e Engels (1976) como ideologia, por Weber (1982, 2001) como fomento às ações humanas e por Durkheim (2003, 2005) como linguagem coletiva cuja função era o fortalecimento da sociedade. Um teórico que buscou unir essas correntes visivelmente divergentes foi Pierre Bourdieu (2005). Para o autor ao mesmo tempo em que é retrato das representações coletivas de uma sociedade, a religião, também estrutura tais representações. Suas exposições inserem a religião nas relações existentes entre as distintas formações sociais inerentes a uma sociedade dividida em classes, junto às relações de poder que as acompanham. No entanto, ao invés de considerar a religião ideologia nos moldes marxistas, ele opta por encará-la como linguagem simbólica atinente à própria sociedade.

Para Bourdieu (2005), duas tradições teóricas vinham se firmando frente ao fenômeno religioso, no entanto delas poderia ser extraído um núcleo comum. Uma das tradições postulava que a religião se posicionava entre as relações de poder e de lutas entre as classes sociais, a outra a observava como um sistema simbólico que operava através das representações por organizar a sociedade. O ponto comum defendido pelo

autor residia no fato de que sendo um sistema simbólico estruturado com a função de organizar as relações sociais, a religião operaria por manter as relações de poder e de organização social já presente na sociedade. Nas palavras de Bourdieu (2005 p.33,34):

[...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Dessa forma, a religião legitimaria as coisas do mundo por meio de um conjunto de representações. Assim, ao situarem no transcendente a gênese das estruturas de poder e de classes, as representações religiosas naturalizariam as relações de poder e divisões da sociedade. Essa naturalização das relações sociais incutida nas disposições mentais humanas proporcionaria uma opacidade que furtaria do homem a consciência do teor arbitrário das secções políticas e sociais.

Bourdieu contribui para a compreensão do fenômeno religioso, ao demonstrar como ele se insere nas relações de poder existentes no seio da sociedade. A visão desse autor corresponde, mais propriamente, a uma visão europeia de religião, o que favorece a análise de instituições religiosas tradicionais como a Igreja Católica.

Na geografia da religião, a teoria de Bourdieu se apresenta como boa saída a estudos que envolvem as relações de poder institucionais e pela geografia que disso advém, como por exemplo, a relação entre a distribuição de poderes e de instâncias territoriais entre religiões territoriais como a Igreja Católica.

Outra disciplina que oferece contribuições teóricas à geografia da religião é a antropologia. Um autor que fomenta em termos de definição de religião alguns trabalhos em geografia da religião (ver MARINO e SAHR, 2009) é Clifford Geertz. Aliás, a definição de religião desse autor é apontada como a mais influente no campo de estudo das religiões em geral (SCHMIDT, B. 2007).

Para Geertz (1989, p.104-105) a religião pode se considerada como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Além desses autores, os quais partindo de um viés empirista e simbólico da religião viam-na, sobretudo, como articulada à ação social e a sociedade, outra tradição se formou e foi muito desenvolvida até metade do século passado: a fenomenologia da religião, que trouxe grande contribuição aos estudos em geografia. Sob a influência dessa corrente, alguns geógrafos passaram a se dedicar um pouco mais às experiências religiosas do devoto.

Os seguidores da fenomenologia da religião organizaram um corpo teórico que prometia transcender às análises profundamente secularizadas do fenômeno. Eles operaram por manter suas investigações circunscritas ao viés propriamente sagrado da religião.

Em respeito ao sagrado, como uma categoria de compreensão do fenômeno religioso, sua definição remonta a obra *Das Heilige (O Sagrado)* escrita pelo teólogo e filósofo alemão Rudolf Otto (1869-1937) em Marburgo na Alemanha em 1917. Otto (2007) defende que a compreensão do fenômeno religioso deve ser realizada através da própria realidade religiosa. Ponderando sobre o termo *heilig* (sagrado) o autor busca demonstrar que o linguajar filosófico e teológico com o passar do tempo passou a designar através do termo um “atributo absolutamente moral”, como algo “perfeitamente bom”. A partir dessa constatação, no intuito de apontar a característica propriamente religiosa das manifestações religiosas, Otto (2007), redimensiona o termo ao seu universo primordial, construindo, dessa forma, uma categoria de análise que, segundo ele, propiciaria o estudo do fenômeno verdadeiramente religioso.

O sagrado seria uma categoria que comportaria elementos racionais dispostos na forma de conhecimento e tradição religiosa e não racionais expressas pelo objeto propriamente religioso. No qual “[...] o elemento não racional (*numinoso*) seria o predador e o elemento racional o predicado”. Dessa forma o acesso racional ao divino se daria por uma necessidade da razão de esquematizar o elemento não racional

constitutivo da experiência com o *numinoso* (BIRCK, 1993 p. 14).

Uma investigação científica que buscasse respaldo no conceito de sagrado de Otto deveria, sobretudo, ater-se àquela categoria que designa o elemento propriamente religioso e não racional. No entanto, essa categoria não possui definição conceitual, apenas podendo ser discutida. O *numinoso* somente pode ser apreendido através de um sentimento desencadeado na psique, é o arrepio, de medo, do pavor experimentado pelo espírito face ao inefável, a aquilo que não pode ser descrito por palavras, mas pode ser sentido pela criatura, numa experiência religiosa, diante do criador (OTTO, 2007).

Partindo desse pressuposto teórico, uma investigação que se situe nessa corrente de estudo denominada de fenomenologia da religião se aterá a “[...] *experiência humana* do numinoso, ou seja, na *reação* do sujeito religioso aos ‘chamados’ do *sagrado*” (USARSKI, 2006 p.34).

Existem muitas críticas a respeito da fenomenologia da religião, particularmente em relação ao conceito de sagrado. As principais podem ser agrupadas nos seguintes temas: a origem histórica e base protestante da noção de sagrado; o problema de sua universalidade; a confusão entre discurso religioso e linguagem científica; a falta de limitação teórica; transgressão a uma dimensão extraempírica; negligência à multiplicidade das manifestações religiosas, a suposta singularidade da experiência do sagrado frente à influência da sociedade sobre as manifestações religiosas; o risco de hierarquização das manifestações religiosas em face da não identificação em determinadas religiões da pureza do sagrado (USARSKI, 2006).

Outro ponto de crítica sobre a fenomenologia da religião reside em sua metodologia, o *numinoso*. Para realizar uma pesquisa através da fenomenologia da religião, primeiramente deve o pesquisador possuir uma sensibilidade para o religioso, no entanto não há para aqueles cientistas interessados em aprender o método nenhuma instrução normatizada (USARSKI, 2006).

Para Usarski (2006, p.53):

O fato de que uma espécie de ‘iniciação ao método de pesquisa fenomenológica’ não existe é sintomático para o caráter esotérico da

Fenomenologia da Religião, no sentido de que seu verdadeiro objeto consiste em uma experiência individual e irracional, portanto incomunicável entre os membros de uma comunidade científica.

Não obstante as críticas à fenomenologia da religião, alguns importantes teóricos sagraram suas análises através dos pressupostos dessa corrente. Exemplo foi Joachim Wach (1990), cujos estudos voltaram-se a sistematização das formas de expressão da experiência religiosa no meio social.

Wach (1990) dividiu as formas de expressão da experiência religiosa em três dimensões: a primeira se conformaria por ser a dimensão da expressão teórica, em que a religião seria organizada no entorno das tradições orais e textuais, a segunda seria a esfera própria da expressão prática, pela qual a experiência religiosa se manifestaria nas ações do homem religioso, uma terceira esfera seria referente àquela, na qual se realizaria a expressão sociológica da religião, a qual complementando as duas anteriores daria à religião um caráter social. Porém, ressalva o autor, que não se podem separar completamente essas esferas, o melhor exemplo disso seria ilustrado pela vida dos fundadores das religiões, os quais através de suas ações doutrinárias anulariam a divisão entre a esfera prática e a teórica.

As ideias de Wach (1990) são utilizadas algumas vezes como referência na elaboração de teorias sobre as espacialidades da religião. A divisão da religião em esferas é por alguns geógrafos, como Sahr (2001; 2006; 2009) assimilada através do conceito de espacialidades.

Outro autor que em sua carreira se dedicou ao sagrado foi o escritor e historiador romeno Mircea Eliade (1907-1986). A obra *O Sagrado e o Profano* foi bastante influente sobre os trabalhos de geografia da religião. Nesse texto de Eliade (1992), a ideia central gira em torno de uma oposição entre o sagrado e o profano, no qual a manifestação do sagrado criaria pontos qualitativamente diferenciados que auxiliariam na ordenação cognitiva do mundo.

Através da manifestação do sagrado, as *hierofanias*, o espaço tornar-se-ia o centro do mundo. Como essas rupturas espaciais originadas de *hierofanias* se configuram por uma manifestação arquetípica, os espaços sagrados se assemelhariam

uns aos outros, exemplo disso seriam os espaços, nos quais, haveria o encontro entre esse mundo e o transcendente, tais como os templos, as cidades santas, os santuários, ou mesmo as montanhas sagradas (ELIADE, 1992).

Resumindo suas ponderações sobre o espaço sagrado Eliade (1992, p. 36) observa:

Se precisássemos resumir o resultado das descrições que acabamos de ler, diríamos que a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a orientação. A manifestação do sagrado no espaço tem como conseqüência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: o Mundo deixa se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado.

A noção de sagrado e profano de Eliade permeia muitas discussões acadêmicas. Apesar das críticas ao sagrado enquanto categoria de análise do fenômeno religioso, na geografia o termo espaço sagrado é muito utilizado para designar espaços de função religiosa.

Ultimamente, importante contribuição à geografia da religião está relacionada à redescoberta, por alguns geógrafos (GIL FILHO; SAHR), da *Filosofia das Formas simbólicas* de Ernst Cassirer.

Em Cassirer, a religião é compreendida como uma forma simbólica pela qual experiências sensíveis são objetivadas e universalizadas. A religião por uma propriedade peculiar de organização simbólica conformaria as experiências sensíveis numa linguagem própria (CASSIRER, 2001; 2005).

Estudos que partem dessa abordagem tendem a direcionar seu enfoque sobre a ação humana conduzida por um modo religioso de pensar e de falar o mundo. Essa também será a direção tomada neste trabalho, porém nesse momento não cabe uma

explicitação mais completa dessa escolha metodológica, o que será realizado no terceiro capítulo. É mais importante voltar-se neste instante às discussões mais recentes em geografia da religião.

1.3. GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL: ENTRE O ESPAÇO SAGRADO COISIFICADO E O ESPAÇO DA AÇÃO RELIGIOSA

Em relação aos aspectos teóricos que norteiam a elaboração dos trabalhos, apesar das críticas ao uso do conceito de sagrado no corpo das ciências da religião, o termo é de uso comum na geografia. Gil Filho (2006, p. 212) rebate as críticas dos empiristas ao sagrado alegando que “[...] muitas vezes um conceito desprezado por uma disciplina torna-se viável e operacional em outra”. O autor dirige suas ponderações à discussão travada no âmbito da ciência da religião entre a fenomenologia e a crítica empirista alemã observando que:

Este embate pouco evidenciado no Brasil deixou latente a redescoberta da produção científica sob a abordagem fenomenológica. No que tange a geografia é justamente no aspecto fenomenológico e existencialista que a discussão sobre o fenômeno religioso reaparece como tema de análise. A aproximação posterior com alguns conceitos de fenomenologia religiosa foi quase natural (GIL FILHO, 2006, p.212).

Estudos em geografia da religião visam, principalmente, compreender a conexão da religião com o espaço, porém, não há para essa subdisciplina um denominador teórico comum, o que além de implicar numa heterogeneidade de métodos, interfere nos temas investigados.

Desta forma, se por sagrado for compreendido um qualificador/diferenciador, sua dinâmica pode ser apreendida através das quebras que sua manifestação causa na percepção do fiel. Estando esses objetos dispostos como coisas no espaço concreto, poderia se construir uma geografia da religião apenas pelos estudos dessas manifestações.

Essa forma de pensar o fenômeno religioso tem base nas considerações de Eliade (1992) sobre as rupturas que as manifestações do sagrado provocam no espaço. Nisso é que se embasa a geografia da religião de Zeny Rosendahl.

Sob sua ótica, o fenômeno religioso pode ser visualizado através da distribuição no espaço das coisas do sagrado e sua relação e oposição para com as do profano. Dentro de um espaço recortado, a dualidade sagrado *versus* profano seria propulsora de deslocamentos humanos em busca do transcendente. Nessa dinâmica, a distribuição das coisas do sagrado e do profano implicaria intimamente na função e caracterização dos espaços vividos por uma sociedade. Através disso, é possível estudar as peregrinações aos espaços sagrados, além de suas influências sobre a organização das cidades ou sedes dos centros de convergência religiosa. E ao serem esses espaços controlados por instituições religiosas poder-se-ia pesquisar as estratégias com que essas detêm o controle dos espaços sagrados, bem como suas formas de proteção e de difusão (ROSENDAHL, 2002, 2009).

Diferentemente dessa visão são as contribuições teóricas de Gil Filho. Na procura *Por uma Geografia do Sagrado* o autor argumentava que essa não deveria ater-se apenas ao caráter locacional do fenômeno religioso, antes disso, seria necessária maior abrangência, dever-se-ia, primeiramente concebê-la participando de um espaço de relações. Assim sendo, uma “[...] geografia do sagrado estaria muito mais afeta à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado” (GIL FILHO, 2004, p. 263).

O autor dirige aqui uma crítica àquela geografia da religião construída sob um prisma teórico que destaca, ou melhor, que aborda o fenômeno religioso, sobretudo a partir das estruturas materiais da religião dispostas espacialmente. Resumidamente, uma geografia do sagrado não deveria trilhar o rumo da dicotomia sagrado profano encontrada em Eliade (1992), já que não deveria tomar o sagrado como uma manifestação arquetípica concretizada em espaços de culto. Ao invés disso, a geografia da religião deveria se preocupar em analisar as relações humanas e institucionais que se estabelecem no entorno da experiência com o sagrado (GIL FILHO, 2004).

Para eliminar a possibilidade de extrair do fenômeno religioso suas qualidades intrínsecas, o autor rejeita o discurso da objetividade científica em prol de um diálogo mais aprofundado entre a ciência e a religião. O sagrado sendo “o âmago do fato religioso” seria pela ciência de difícil categorização (GIL FILHO, 2001, p. 40-41).

Na busca por construir uma teoria para Geografia da Religião, Gil Filho buscou fomento no pensamento de Ernst Cassirer, cuja filosofia propiciou ao autor detalhar o espaço sagrado através de três espacialidades:

- I. Espacialidade concreta de expressões religiosas: a qual seria o espaço próprio da esfera da percepção, no qual o mundo religioso seria objetivado pelos símbolos religiosos (GIL FILHO, 2006).
- II. Espacialidade das referências simbólicas: aqui o espaço sagrado se apresentaria na linguagem. As impressões seriam transformadas em representações espaciais. Sendo a linguagem intermediária entre o mundo sensível e o dos símbolos, as representações religiosas seriam objetivadas num espaço da religião (GIL FILHO, 2006).
- III. Espacialidade do pensamento religioso: nessa espacialidade o espaço sagrado se apresentaria pelo “conhecimento edificado e manifesto pelo homem religioso”. Haveria aqui uma espacialidade metanarrativa, na qual os textos e tradições orais religiosas promoveriam sua realização por intermédio das “práticas cotidianas e suas representações” (GIL FILHO, 2006, p.219-220).

As pesquisas realizadas no âmbito da geografia deveriam se focar nas múltiplas dimensões que envolvem a manifestação do sagrado. Para satisfazer essa necessidade Gil Filho (1999, 2003) elegeu a categoria “Espaço de Representação” como a melhor forma de apreender a dinâmica inerente às manifestações religiosas. Partindo de Henri Lefebvre e Edward Soja, o autor, através de contribuições de teóricos da psicologia social tais como Serge Moscovici e Denise Jodelet, redimensiona a concepção de espaço de representação, o qual seria um espaço simbólico, que perpassando o espaço material projetaria o homem no mundo. Ao

espaço de representação estariam articulados os espaços: simbólico, da prática social e das expressões materiais (GIL FILHO, 2003).

Esse apelo às relações entre o espaço material, espaço simbólico e da prática social é uma resposta à necessidade encontrada pelo pensamento de Gil Filho em abranger nas análises geográficas não só os aspectos exteriores das coisas do sagrado. O autor busca insistentemente realocar o sagrado à sua estruturação genética, ou seja, o sagrado deve ser remetido à esfera do divino, daquilo que pelo olhar humano foge do comum em direção à esfera religiosa. Considerando o sagrado dessa forma, o autor atinge também o olhar predicator do homem e nesse ponto a geografia da religião defendida por Gil filho seria também uma geografia das ações humanas com o sagrado.

Outra abordagem que busca construir uma geografia da religião mais compromissada com o agir humano na conformação das dimensões espaciais foi desenvolvida por Wolf-Dietrich Sahr. Abalizado em Michel Foucault e Ernst Cassirer, o autor visa explicar a dinâmica dos espaços construídos e ocupados pelos variados mundos culturais, dentro dos quais se posicionaria a religião.

Um dos alicerces da teoria de Sahr (2003, 2006) é a obra *O Nascimento da Clínica* de Foucault, na qual é apresentada uma análise do surgimento e da espacialização das instituições médicas na Europa. Para Foucault a clínica moderna nasceu tendo por base três espacializações:

- I. Uma espacialização primária que consistiria na sistematização do saber médico num tableau de doenças, como auxílio à memorização.
- II. Uma espacialização secundária, na qual esse saber composto por signos seria, através do olhar médico, espacializado no corpo do paciente.
- III. Uma espacialização terciária que seria constituída, por sua vez, no conjunto dos “gestos pelos quais a doença, em uma sociedade, é envolvida, medicamente investida, isolada, repartida em regiões privilegiadas e fechadas, ou distribuída pelos meios de cura” (FOUCAULT, 2001).

A partir das contribuições desse autor, salienta Sahr (2006, p.73) que:

Cada cultura reúne e configura as três espacializações em complexos sistemas de interação que gostaria de denominar espaçoMUNDOS. Nestes espaçoMUNDOS, a configuração do espaço é uma relação técnica-organizatória dos significantes, enquanto o mundo preenche com a vida das pessoas formando e consolidando instituições de maior abrangência temporal e espacial. Cada espaço MUNDO localiza desta forma, entre signos (espacialização primária) e corpos (espacialização secundária).

Para demonstrar o mecanismo pelo qual esses espaçoMUNDOS são construídos e estão inscritos na sociedade, Sahr (2006) buscou subsidio na *Filosofia das Formas Simbólicas* de Ernst Cassirer.

Através das contribuições desse autor, Sahr (2006) defendeu que os espaços são sintetizados na espacialização primária por intermédio de símbolos e de discursos. Essa espacialização primária por um processo de incorporação, paulatinamente, transcenderia a uma espacialização secundária. Nessa última as representações da espacialização primária se tornariam concretas através da ação corporal. A espacialização terciária controlaria os signos e os corpos através das formas simbólicas, essa espacialização seria constituída pelas instituições, as quais, portando cada qual uma identidade própria, promoveriam os recortes presentes no campo cultural.

Em relação à religião, Sahr (2003) em seu trabalho sobre o Candomblé, tecendo considerações entre a esfera espacial do “aqui”, mundo concreto, e do “além”, mundo transcendental, organizou teoricamente as espacialidades religiosas da seguinte forma:

- I. Uma espacialidade narrativa: na qual haveria a espacialização do sistema de signos religiosos através de sua incorporação por parte dos fiéis. Aqui o espaço sagrado é restrito às narrativas religiosas (SAHR, 2003).
- II. Uma espacialidade prática: No qual o sagrado tornar-se-ia ação através dos fiéis (SAHR, 2003).

III. Uma espacialidade institucional: representado pela organização espacial das escrituras religiosas associadas às relações de poder (SAHR, 2003).

Da mesma forma que na teorização dos espaços MUNDOS a espacialidade institucional detém controle (limitado) sobre as outras espacialidades. No caso da religião essa espacialidade institucional se restringe quase completamente a esfera do aqui, porém, em sua organização é refletida os contornos do espaço do além. Dessa forma, legitimada pela instrumentalização das forças do além, a instituição estende seu domínio sobre as práticas e o conhecimento religioso (SAHR, 2003).

Mesmo legitimada e a primeira vista parecer ser a instituição religiosa detentora de um domínio completo sobre o processo de espacialização, no momento em que as experiências religiosas dos crentes criam novas espacializações, novos arranjos simbólicos surgem, abrindo ou reconfigurando as relações de poder institucional (SAHR, 2003).

Em relação à geografia da religião praticada atualmente, dentro de um cenário diverso, teorias como as citadas anteriormente são importante fomento às discussões realizadas no intuito de melhor abranger as especificidades do fenômeno estudado.

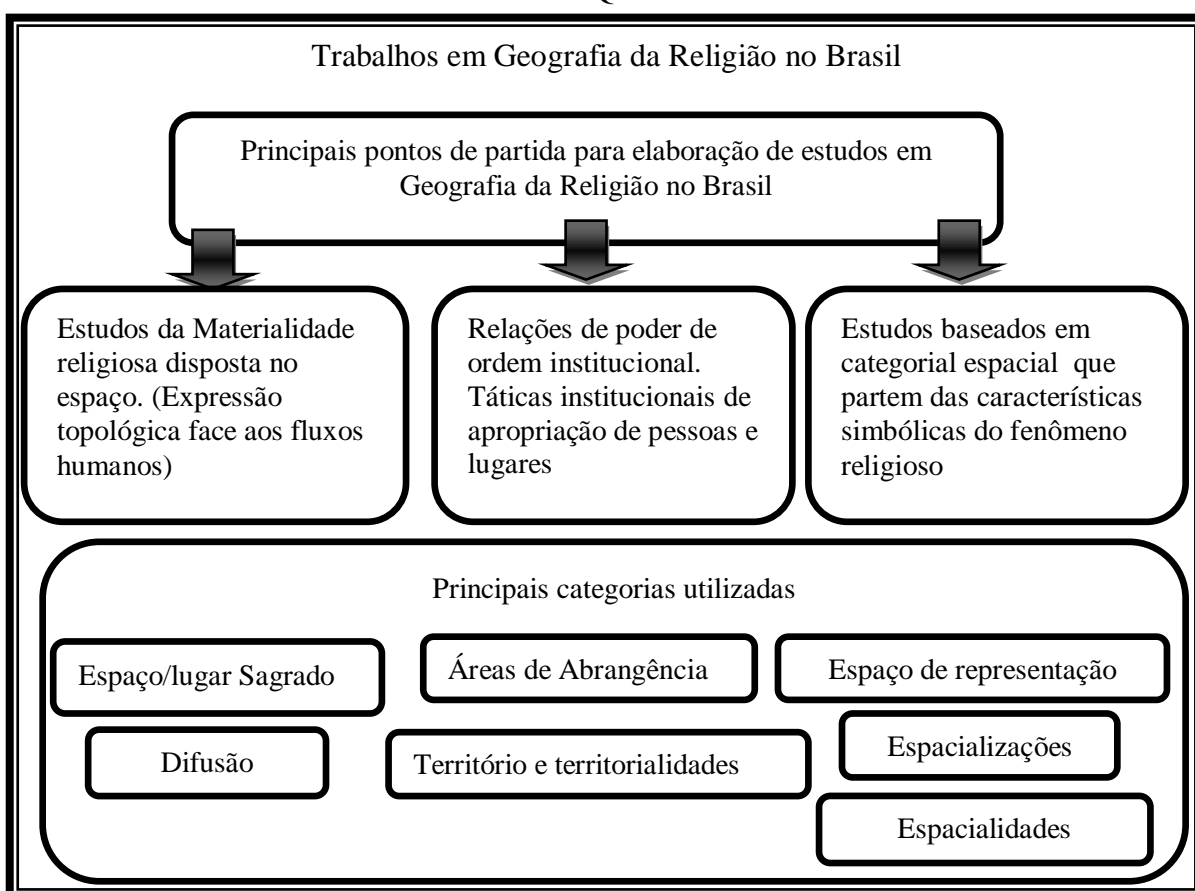
No Brasil, as ideias reinterpretadas de Mircea Eliade por Rosendahl apresentam forte influência sobre trabalhos em geografia da religião, sobretudo aqueles realizados no âmbito dos programas de pós-graduação fluminense. Além disso, o pensamento de Zeny Rozendahl foi amplamente divulgado através dos livros de coletâneas de textos de geografia cultural lançados pela EDUERJ. Essa abordagem, cuja produção acadêmica é numericamente maior, tem por enfoque principal as estruturas espaciais das religiões. Abreviadamente, poder-se-ia dizer que essa corrente busca apreender as manifestações do fenômeno religioso sobre o espaço a partir das formas religiosas já impressas em espaço. O que interessaria mais aos estudos de geografia da religião seriam espaços concretos tais como: templos, lugares sagrados, cidades sagradas, centros de irradiação religiosa etc. Nessa abordagem o elemento humano aparece como um fluxo em deslocamento cuja atuação é remetida a influência exercida pela organização topológica do sagrado. Quando são consideradas as

estruturas organizacionais, o fenômeno religioso é inserido dentro do jogo das relações de poder institucionais.

Já outro grupo de pesquisadores (GIL FILHO e SAHR) busca apreender as manifestações religiosas no espaço partindo de sua base fenomenológica. Presume-se que é pelo espaço de ação do fiel que se pode vislumbrar os espaços da religião, são as representações, as percepções do fiel em face do discurso religioso os estruturantes do fenômeno religioso. Ainda dentro dessa perspectiva, quando são realizados trabalhos sobre as territorialidades institucionais, concebe-se que as mesmas são marcadas muito mais que o aspecto visível dos templos pelos intercâmbios simbólicos que se organizam no entorno das relações de poder.

Na FIGURA 1, são caracterizados os fundamentos teóricos e as principais categorias que vem sendo utilizadas nos trabalhos sobre as manifestações espaciais do fenômeno religioso no Brasil.

FIGURA 1 – PRINCIPAIS TEMAS DAS PESQUISAS SOBRE RELIGIÃO EM GEOGRAFIA



Fonte: SILVA, A. S. (2009)

A questão que marca o debate na geografia da religião no Brasil atualmente, conforme a exposição realizada, resume-se numa discussão em relação ao papel dos anseios do homem na construção do espaço da religião, o sagrado estaria no espaço material, ou na ação humana de significar as coisas do mundo? Estando o sagrado já manifesto no espaço concreto é necessário compreender a relação do homem com o espaço, suas representações e simbolismo? O papel da geografia seria apenas o de estudar as implicações que a manifestação do sagrado causa na organização, na dinâmica e na função dos espaços?

Para este trabalho, essas perguntas também se apresentam no corpo do questionamento teórico principal. Quando se coloca esta pesquisa ao lado dessas discussões, observa-se que uma geografia para o fenômeno aqui estudado não deve partir dos aspectos construídos, no sentido material do termo, pois por ser um movimento religioso recente, uma análise que se ativesse à apenas sua estrutura material, deixaria escapar a dinâmica pela qual foi e é possível a construção e reconstrução contínua e o concomitante fortalecimento desse discurso religioso.

Em relação às considerações de Rosendahl, não seria adequado estudar o espaço da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) através da relação sagrado/profano e espaço, pois como se verá mais a frente, observando atentamente o discurso religioso dessa instituição verifica-se que o espaço concreto não é passível de veneração, o prédio no qual está sediado o templo não é sacro, podendo ser transferido a qualquer outro lugar facilmente o sagrado não se encontra no espaço construído, ele é muito mais um qualificativo que o fiel outorga a algum momento no qual ele “percebe a presença de Deus”, o culto será um desses momentos/lugares, não importa se é no templo, no ginásio, na frente da TV ou numa praça pública.

Concorda-se com Gil Filho (2006) e Sahr (2003, 2006) na medida em que é necessário estudar o fenômeno religioso a partir dos mecanismos que dinamizam sua espacialização, na qual a ação humana possui grande destaque. Por intermédio do primeiro autor, a investigação é direcionada rumo ao espaço de ação do Homem, o qual animado pelas narrativas religiosas busca vivenciar sua vida em sintonia com o sagrado. Através do segundo autor, a pesquisa é impelida a considerar a geografia das

manifestações religiosas como expressões de mundos culturais construídos e reconstruídos por um movimento dinâmico e retroalimentável de espacialização.

A teorização que nesse trabalho construir-se-á adiante é baseada ou mesmo inspirada nas ideias dos dois últimos autores. Mais especificamente sobre a IIGD, o enfoque recai sobre a dinâmica da espacialização de seus enunciados através da ação dos fiéis. Como fomento à teorização, recorrer-se-á à mesma profícua fonte utilizada por Sahr e Gil Filho em suas considerações. Observando que o movimento de espacialização da IIGD se evidencia com mais vigor nas ações de seus adeptos, deixar-se-á um pouco de lado, não totalmente, a geografia dos espaços concretos em favor à geografia dos espaços em construção, no qual, o homem é o principal empreendedor.

Conforme observado nesse capítulo, a religião enquanto objeto de análise pelo conhecimento geográfico esteve muito ligada num primeiro instante a um conhecimento religioso e posteriormente a um viés determinista. O determinismo ambiental foi um traço constante nos primórdios da geografia científica da religião, o que veio a ser substituído por uma geografia das coisas da religião e suas implicações sobre os espaços materiais.

Outra característica da geografia da religião é um diálogo frequente com as ciências da religião, e na procura por desvencilhar-se do determinismo ambiental a fenomenologia foi o caminho mais trilhado pelos geógrafos. A sociologia e a antropologia, de certa forma, propõem aos geógrafos uma atenção maior ao homem, à sociedade e a seus universos simbólicos. Propostas essas aceitas e em profícuo desenvolvimento por geógrafos culturais como Gil Filho e Sahr. Através das influências desses autores e guiados por uma imersão à reflexão sociológica e antropológica buscar-se-á organizar uma teorização para espacialização da religião.

O desenvolvimento teórico dessa pesquisa é inspirado nas contribuições dos geógrafos Gil Filho e Sahr, cujas ponderações direcionaram essa pesquisa à filosofia de Ernst Cassirer. Não serão utilizados os conceitos organizados pelos autores supracitados, mas todo o trabalho que daqui se segue possui forte embasamento em suas considerações.

Em face de toda essa exposição, optou-se por organizar com mais

profundidade uma teorização sobre a espacialização da religião. Contudo, antes dessa tarefa cabe ainda um delineamento das características do pentecostalismo e das discussões que permeiam os estudos realizados ao seu respeito.

2 PENTECOSTALISMO: HISTÓRICO, CONTEXTO E DEBATES

Antes de tudo, é válido lembrar como o crescimento e a maior visibilidade do pentecostalismo causava certa curiosidade e preconceito em alguns meios sociais durante a década de 90. Para isso, tomando a liberdade de apresentar meus argumentos em primeira pessoa, asseguro ainda estar viva a memória da estranheza que me causava as manifestações pentecostais, lembro-me das brincadeiras maldosas que alguns colegas faziam nos intervalos das aulas do ensino fundamental ao imitarem os exorcismos veiculados pelos programas religiosos. Isso era retrato de certo espanto que experimentávamos frente aos programas religiosos veiculados pelas TVs naqueles anos. Ainda me recordo das conversas de recreio, muitos colegas tinham uma opinião contrária à legitimidade do fenômeno de transe e exorcismo, para a maior parte deles se tratava de algum tipo de teatro remunerado pelas instituições. Havia na escola adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, os quais eram os mais visados pelas brincadeiras preconceituosas dos adolescentes, várias vezes frente ao aumento do constrangimento experimentado por esses colegas alguns professores aproveitavam para falar sobre respeito a diferenças bem como liberdade religiosa. Durante toda a adolescência experimentei, junto a alguns colegas, um misto de curiosidade e preconceito a respeito de tais manifestações. Hoje, ao observar como se era debatido o fenômeno no período, pude compreender que esse estranhamento não era particular apenas de nossa realidade, mas acompanhava as ponderações tecidas no seio de múltiplos setores da sociedade brasileira.

Durante as décadas de 80 e 90, principalmente após a compra da Record pela IURD, a maior visibilidade do movimento incomodou vários setores da sociedade, através das TVs e dos jornais foram veiculadas várias informações sobre o movimento, sobretudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus. Com muitas incorreções e excessos, a mídia de então, principalmente a Rede Globo remetia o fenômeno à “crendice, ignorância e ingenuidade dos crentes”. (MARIANO, 2005, p.70)

Nas academias, as discussões eram organizadas no entorno da dúvida sobre o que representaria para a cultura brasileira, em termos de mudança, o forte crescimento

do pentecostalismo, além disso, outros pesquisadores se detinham ao possível viés político do discurso pentecostal e a condição econômica de seus adeptos. Naquele período, criava-se a ideia de que o pentecostalismo era uma religiosidade, sobretudo, de pessoa em desfavorável condição social e com baixo grau de instrução.

De forma introdutória, não obstante as distorções pelas quais o movimento foi apresentado por alguns setores da mídia, o fenômeno continuou em forte ritmo de crescimento contando no ano de 2000, segundo o IBGE, com aproximadamente 27 milhões de adeptos. Para o ano de 2010, a comunidade evangélica faz uma projeção bem otimista, para o Ministério de Apoio a Informação (MAI), instituição religiosa de estudos estatísticos, o montante da população evangélica chegará nesse ano a 55 milhões de pessoas, continuando no mesmo forte crescimento experimentado desde o início dos anos 80.

Antes de maiores comentários, no primeiro e segundo item deste capítulo haverá uma exposição das origens históricas, da implantação e da difusão espacial das maiores instituições pentecostais existentes hoje no Brasil, no terceiro item detalhar-se-á a dimensão do crescimento do pentecostalismo através de dados estatísticos, no quarto e quinto item buscar-se-á desenvolver com mais profundidade uma contextualização das principais discussões acadêmicas sobre essa manifestação religiosa.

2.1. AS ORIGENS DO PENTECOSTALISMO

Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceu-lhes então uma espécie de línguas de fogo que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. (ATOS 2: 1-4)

Em 2000 anos de história cristã, existem documentados inúmeros relatos sobre as manifestações dos dons do Espírito Santo. Narrações sobre o ato de falar em línguas, profetizar e curar são encontradas na bíblia e em vários escritos cristãos. No

cristianismo ocidental, tão logo a religião foi institucionalizada os fenômenos ligados aos dons do Espírito Santo foram deixados de lado, sendo inclusive por volta do ano 1000 taxados como sinais de possessão demoníaca pela Igreja Católica. Entretanto, na Europa foram encontrados relatos de manifestações dos dons do Espírito Santo datados de todo o período da idade média. No oriente a história foi diferente, os dons continuaram participando da vida religiosa, principalmente nos monastérios. As manifestações do Espírito Santo descritas desde a igreja primitiva não são muito diferentes dos fenômenos encontrados em muitas igrejas pentecostais atualmente (ANDERSON, 2004).

A história do pentecostalismo enquanto um movimento religioso organizado possui algumas peculiaridades e discussões. No início do século XX, surgiram vários movimentos cristãos de renovação junto às manifestações extáticas¹ em diferentes partes do mundo. O centro mais importante de difusão do pentecostalismo foi o movimento organizado nos Estados Unidos, alguns historiadores minimizam a participação de outros locais no nascimento e difusão do pentecostalismo, no entanto, muitos outros centros também auxiliaram na difusão do movimento pelo mundo, principalmente os surgidos na Índia, no Chile, na Coreia e na África do Sul (ANDERSON, 2005). O pentecostalismo foi trazido ao Brasil por missionários oriundos do movimento pentecostal estadunidense.

Nos EUA, o pentecostalismo surgiu como desdobramento do desenvolvimento do protestantismo naquele país. Durante os séculos XVIII e XIX, os movimentos revivalistas² espalharam sementes que mais tarde acabaram germinando como uma forma nova de cristianismo (CAMPOS JR., 1995).

O contexto, pelo qual passava a população residente nos Estados Unidos, poucos anos antes e depois da independência, bem como o posterior deslocamento das fronteiras para o oeste e os desdobramentos da guerra civil, foram propícios à difusão

¹ Por manifestações extáticas devem-se entender fenômenos de êxtase religioso. No caso do pentecostalismo tem-se principalmente a glossolalia (falar em línguas desconhecidas), desmaios, convulsões e transes.

² Revivalistas são movimentos culturais de resgate de tradições. No âmbito protestante esses movimentos surgiram com mais força nos Estados Unidos da América e na Inglaterra a partir do século XVIII.

das propostas revivalistas de John Wesley (CAMPOS, 2005).

John Wesley, como fundador do metodismo³, propunha ser a salvação alcançada através de um processo de *justificação* e de *santificação*, a primeira seria a “fé na salvação”, ou seja, de estar convicto de sua remissão e de seu arrependimento, a segunda por sua vez seria “o processo de salvação e a manifestação do Espírito Santo” (CORTEN, 1996 p. 51).

Ainda num país rural, um movimento religioso pregando que “todos poderiam estar sob a graça de Deus” oferecia aos imigrantes sustentação as suas aspirações por uma vida nova, o que se adequava a sociedade estadunidense de então (CAMPOS JR., 1995 p.19). Muito bem adaptada às regiões de fronteiras, o movimento com seus pregadores itinerantes e seus agrupamentos momentâneos levavam uma mensagem cristã que visava, por meio de “soluções espirituais”, sanar os problemas da vida cotidiana (CAMPOS, 2005).

Mais tarde, as concepções de Wesley foram apropriadas pelo movimento de santificação (*holiness*), o qual, dissidente do metodismo, fazia distinção entre conversão e santificação, sendo a última alcançada através do batismo do Espírito Santo (CAMPOS JR., 1995). Esse movimento nasceu, assim como o pentecostalismo, durante a crescente industrialização e urbanização dos Estados Unidos (CAMPOS, 2005).

A forte migração e o aumento de uma pauperizada massa de imigrantes nas cidades foram importantes fatores que influenciaram na ampliação da busca pelos serviços religiosos oferecidos por instituições *Holiness*. Algumas manifestações extáticas já ocorriam durante seus trabalhos nos chamados *camp meeting*. Muitas igrejas *Holiness* podem ser consideradas como pré-pentecostais, algumas das quais adeririam oficialmente ao pentecostalismo após 1905 (CAMPOS, 2005).

No entorno desse movimento de santificação, o aprofundamento a respeito do que seria uma experiência com o Espírito Santo ou mesmo o batismo do Espírito Santo culminou no surgimento do pentecostalismo. O primeiro a enfatizar a ligação entre as

³ Metodismo foi um movimento revivalista surgido durante as transformações estruturais da sociedade inglesa no século XVIII.

experiências extáticas e o batismo com o Espírito Santo foi Charles Fox Parham (1873 – 1929).

Parham por cinco anos foi pastor metodista, porém, por uma crença individual na cura divina abandonou seu sacerdócio. O grande mérito de Parham foi elaborar uma teologia coerente às crenças e práticas comuns do campo religioso dos Estados Unidos (CAMPOS, 2005).

Em 1901, Parham junto de seus alunos no Colégio Bíblico Betel, fundado por ele um ano antes, vivenciou o que seria a confirmação de sua tese a respeito da relação entre o batismo do Espírito Santo e as experiências de êxtase, tais como a glossolalia (falar em línguas desconhecidas). Durante uma vigília, sua aluna Agnez Ozman falou em outras línguas após receber preces com imposição de mãos (CAMPOS JR, 1995).

Após essa “confirmação”, Parham e seu grupo passaram a divulgar através de caravanas seus preceitos em várias regiões do país. Porém, foi um de seus alunos quem veio dar maior visibilidade ao movimento. Em 1905, Parham transferiu seu curso bíblico para o Texas, William Seymour então pregador holiness (FREESTON, 1996), passou a frequentar as aulas de Parham, fato curioso é que por ser negro Seymour assistia às aulas numa cadeira colocada fora da sala de aula (CAMPOS, 2005).

William Joseph Seymour (1870-1922) natural de Centerville na Louisiana foi batizado primeiramente na Igreja Católica e tornou-se Batista durante a adolescência. Em Indianápolis no ano de 1895, contando com 25 anos de idade, trabalhou como garçom e representante comercial, nesse período de sua vida tornou-se membro da Igreja Metodista Episcopal. Já sete anos mais tarde, no início do século XX, uniu-se aos *holiness* em sua passagem por Cincinnati, vindo a se tornar pastor da igreja que frequentava (CAMPOS, 2005).

Em 1906, após ter participado do curso de Parham, Seymour foi convidado para pregar na Igreja dos Nazarenos, porém por sua insistência na glossolalia ele foi proibido de continuar suas pregações. Pouco tempo depois, estabeleceu-se na Azusa Street dando início a sua Missão da Fé Apostólica, no qual por três anos ocorreram reuniões dia e noite (CAMPOS JR, 1995). Tais reuniões eram carregadas de forte emoção e fenômenos extáticos. Para essas reuniões da Azusa Street, dirigiam-se

muitas caravanas de cristãos brancos e negros em busca de uma experiência religiosa, o que parecia romper, um pouco, com as divisões de classe e de cor que havia nos EUA de então (CAMPOS, 2005).

Porém, essa relação de proximidade entre brancos, negros, ricos e pobres acabou logo, dentro de uma década o movimento de renovação das igrejas passou a se condensar em grupos independentes. Diferenças doutrinárias causaram cisão no movimento e diferenças raciais levaram a separação dos brancos dos negros, sendo exemplo mais marcante a fundação da Assembleia de Deus Americana, de quase exclusiva participação de brancos, em 1914 (ANDERSON, 1979 apud FRESTON, 1996).

Desde o início, o movimento pentecostal é marcado pelo empreendimento de missionários. A expansão mundial do pentecostalismo foi influenciada pelos missionários americanos, o contato que os imigrados aos EUA mantinham ainda com seus países de origem (ANDERSON, 1979 apud FRESTON, 1996) e o surgimento de movimentos missionários em outros países (ANDERSON, 2005). Das diversas organizações religiosas que surgiram em decorrência dos conflitos teológicos, merece maior atenção à oposição que Willian Durham (1873-1912) fazia em relação às “três etapas (conversão, santificação e batismo com Espírito Santo) de Seymour, propondo apenas duas etapas resultantes da união das duas primeiras em uma só” (HOLLENWEGER, 1976 apud CAMPOS, 1995). Do grupo que seguia os princípios de Durham, temos os missionários precursores do pentecostalismo no Brasil: Lougi Francescon, Daniel Berger e A. Gunnar Vingren.

Vale ressaltar que apesar da origem do pentecostalismo nos EUA estar relacionada ao metodismo e ao movimento de santificação, os fenômenos extáticos, os cantos, as músicas e a emoção presente em seus serviços religiosos, os quais já eram conhecidos desses movimentos que lhe são anteriores, possui estreita ligação com a maneira afro-americana de viver o cristianismo, as próprias reuniões presididas por Seymour são carregadas desses elementos (ANDERSON, 2004). De tal forma, a animação dos cultos religiosos era muitas vezes proporcional ao número de negros participantes (CORTEN, 1996).

Após o pioneirismo de Parham e Seymour e a posterior divisão do grupo no entorno de inúmeras lideranças dissidentes, o pentecostalismo se espalhou para diversas partes do mundo se tornando o maior movimento religioso do século XX.

2.2. PENTECOSTALISMO NO BRASIL: IMPLANTAÇÃO E ORGANIZAÇÃO ESPACIAL

Em 2010, a chegada do pentecostalismo no Brasil completa cem anos. Trazido por um missionário italiano, imigrado aos Estados Unidos, esse movimento contabilizou durante o século XX um grande crescimento no país ao ponto de alterar o feitiço católico atribuído ao brasileiro.

Em 1910, Luigi Francescon, após passagem pela Argentina, fundou junto às colônias italianas de São Paulo e de Santo Antônio da Platina no Paraná a Congregação Cristã no Brasil (CCB). Em junho do ano seguinte em Belém do Pará, através de dois missionários suecos que haviam imigrado para Chicago, Daniel Berger e A. Gunnar Vingren, foi fundada a primeira Assembleia de Deus.

Inicialmente, as duas igrejas estiveram ligadas a seus organizadores. Luigi Francescon junto a outras colônias italianas continuou sua missão pelo mundo, visitando o Brasil várias vezes. A Assembleia de Deus permaneceu centrada sob a diretiva sueca até metade do século XX, recebendo pouca influência da Assembleia de Deus dos Estados Unidos. Mesmo com essa influência externa, pode se dizer que tanto a Congregação Cristã no Brasil quanto a Assembleia de Deus se caracterizam por sua autoctonia (FREESTON, 1996; ANDERSON, 2004).

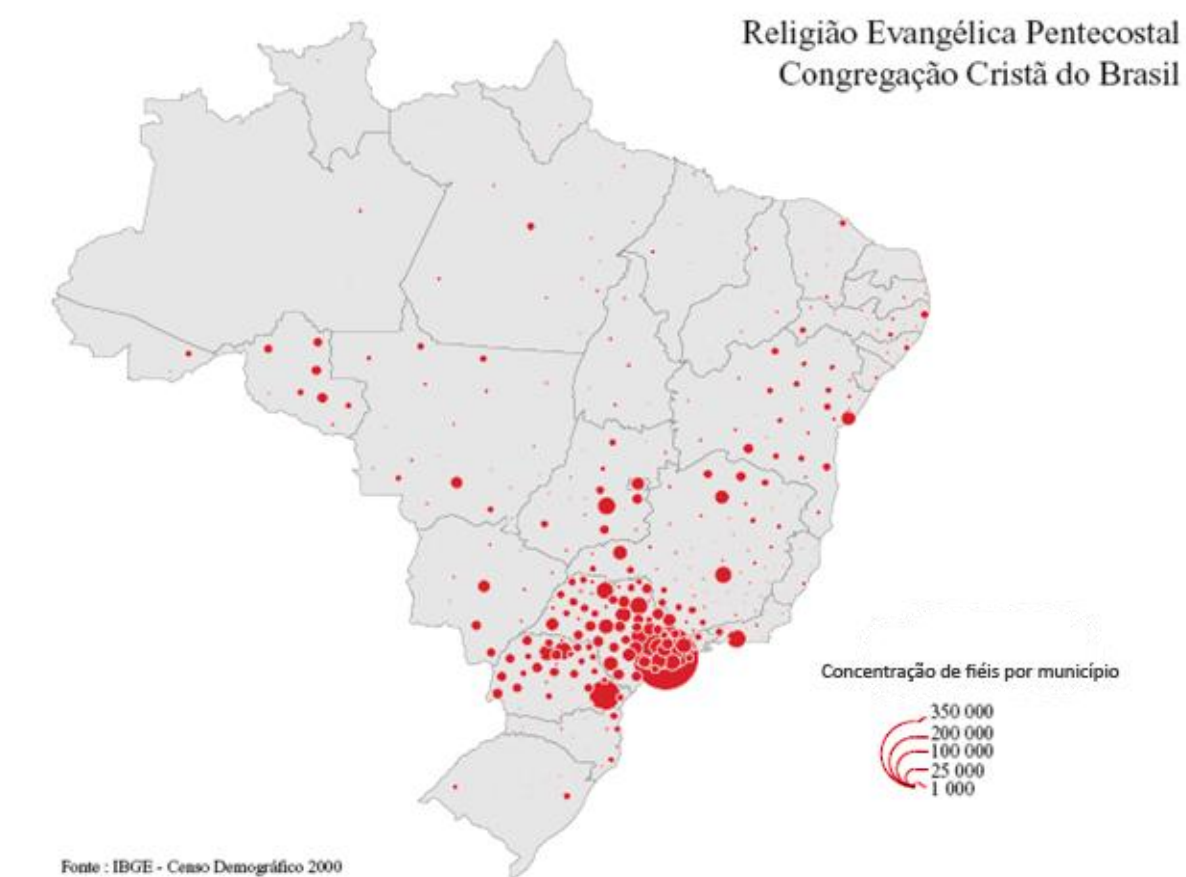
A Congregação Cristã no Brasil possuía boa aceitação entre os colonos italianos, o que a fez crescer, num primeiro instante, mais que a Assembleia de Deus.

Em relação a expansão da igreja, a intenção de seu fundador era o de levar o pentecostalismo aos italianos imigrados, assim o próprio uso do italiano já era um fator que impedia a inclusão do brasileiro nos planos da organização, porém a CCB não conseguiu chegar às colônias italianas do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, se situando com mais força em São Paulo e no Paraná.

A Congregação Cristã no Brasil é uma igreja de tradição oral, ela não possui publicações, aos fiéis é vedado assistir programas de TV, sua dispersão se deu muito através do contato direto, já que não foi utilizada uma forma massiva de difusão de seus discursos. Na congregação, os serviços religiosos são dirigidos por aqueles que se sentem inspirados em tomar a palavra e a instituição é governada por um conselho de anciãos.

Em 2000, conforme FIGURA 2, a igreja ainda continuava mais concentrada no interior de São Paulo, do Paraná e de Minas Gerais, contando com pouca expressão em outras regiões do país.

FIGURA 2: DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ DO BRASIL



Fonte: IBGE 2000 apud Jacob, C. R.; Hees, D. R; Waniez, P.& Brustlein, V., 2003

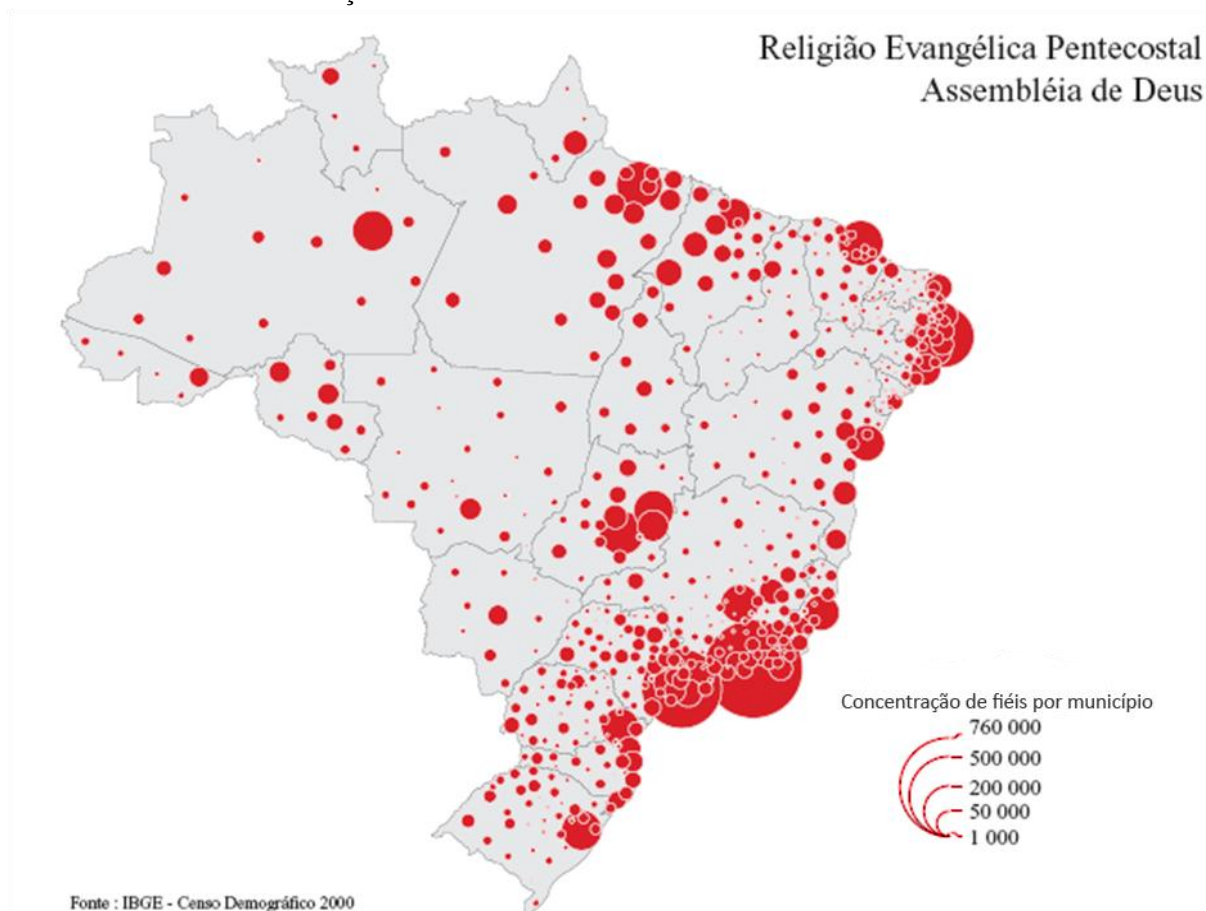
Em relação à instalação e expansão, a Assembleia de Deus passou por um processo bem diferente ao da CCB, o que favoreceu seu crescimento e maior difusão

pelo território brasileiro.

Quando os missionários suecos ouviram de um profeta pentecostal que deveriam partir para um lugar chamado Pará, não sabendo onde tal lugar se localizava, foram à biblioteca pública para investigar num atlas o destino de sua missão (VINGREN, 1982 apud FRESTON, 1996). No Brasil, passaram a congregar numa Igreja Batista, da qual após sete meses saíram para fundar uma nova igreja, que no início denominada de Missão da Fé Apostólica veio mais tarde se tornar definitivamente a Assembleia de Deus (CAMPOS JR, 1995).

Os trabalhos de evangelização começaram pelas capitais, o que fez a igreja de 1910 a 1930 se difundir para todos os estados brasileiros. Na década de 30 quando a sede foi transferida para o Rio de Janeiro, a expansão espacial já estava praticamente consolidada, mas foi apenas no final da década de 40 que o número de adeptos da Assembleia de Deus tornou-se superior aos da Congregação Cristã.

FIGURA 3 – DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA ASSEMBLEIA DE DEUS



Fonte: IBGE 2000 apud Jacob, C. R.; Hees, D. R.; Waniez, P. & Brustlein, V., 2003

Tendo o crescimento territorial associado à migração que ocorreu no Brasil na segunda metade do século XX, a Assembleia de Deus veio desde então se consolidando, tornando-se a maior igreja evangélica do Brasil (FRESTON, 1996). Conforme FIGURA 3 na página anterior, no ano de 2000, concentrada de acordo com a população de cada unidade municipal, a Assembleia de Deus estava difundida por todo o território brasileiro.

No Brasil, até a década de 50, o movimento pentecostal era representado apenas pela Assembleia de Deus e pela Congregação Cristã. O que mais caracterizavam essas igrejas era a ênfase na glossolalia, rigor a observação dos usos e costumes de santidade, o ascetismo e uma posição de negação do mundo, a principal diferença residia no fato de a doutrina da Congregação Cristã ter base teológica predestinacionista⁴ (CORTEN, 1996; MARIANO, 2005).

Em 1946, chegou ao Brasil o missionário Harold Willians. Passados 7 anos de seu estabelecimento no país e após ter fundado uma igreja em São João da Boa Vista-SP (1951), começou em conjunto com outro evangelista americano a realizar pelo estado de São Paulo a “Cruzada Nacional de Evangelização”. Porém, não alcançando seu intento original de um movimento não denominacional, Willians fundou no ano de 1954 a Igreja da Cruzada, a qual um ano depois foi estruturada como a Igreja do Evangelho Quadrangular seguindo o modelo e a direção da americana *Internacional Church of The Four-Square Gospel* (FRESTON, 1996).

A Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) foi fundada pela canadense Aimeé Simple Mcpherson (1890-1944), nos Estados Unidos em 1922. Mcpherson deu início ao seu ministério como pregadora no Canadá. Em 1917, adquiriu uma tenda de lona e passou a viajar por todo os Estados Unidos pregando sua mensagem e realizando sessões de cura divina (FRESTON, 1996). Em 1922 na Califórnia, após uma visão,

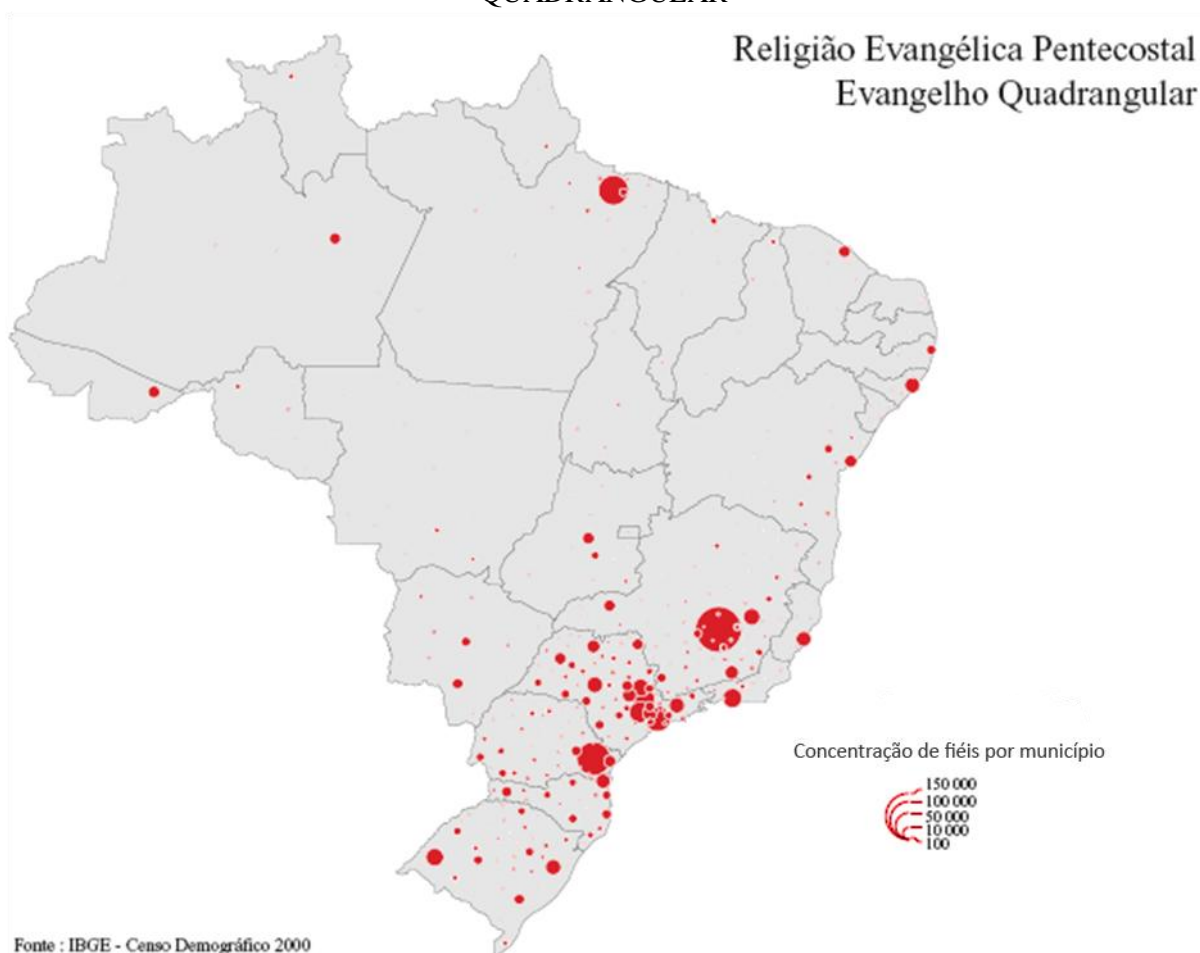
⁴ Por predestinação, resumidamente, deve se entender a escolha realizada por Deus daqueles que serão salvos e daqueles que serão condenados. Calvino (apud ABBAGNANO, 1998) apresenta esse conceito da seguinte forma: "Digamos que o Senhor decidiu, em seu parecer eterno e imutável, a quais homens conceder salvação e quais deixar em ruína. Digamos que os chamados à salvação são recebidos por sua misericórdia gratuita, sem nenhuma consideração pela dignidade deles. Ao contrário, o ingresso na vida está fechado para todos os que ele quer entregar à condenação, e isso acontece em virtude de seu juízo oculto e incompreensível, embora justo e equânime"

Mcpherson decidiu denominar seu ministério como quadrangular.

A IEQ, no Brasil, difundiu-se entre pessoas de nível social mais elevado. Vindo a se tornar uma das “mais expressivas igrejas evangélicas nos anos 80”. A igreja passou a ter uma liderança nacional somente em 1988, havendo a partir de então estruturação editorial e teológica (FRESTON, 1996 p.113-114).

Em relação à extensão territorial da Igreja do Evangelho Quadrangular, conforme a FIGURA 4, nota-se que obteve maior avanço nas regiões Sul e Sudeste, principalmente no estado de São Paulo. No ano de 2000, seus adeptos estavam concentrados principalmente em médias e grandes cidades do Sudeste e Sul do Brasil, exemplo disso são as cidades de Belo Horizonte e Curitiba que contavam com 150 e 80 mil adeptos, respectivamente.

FIGURA 4 – DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DO EVANGELHO QUADRANGULAR

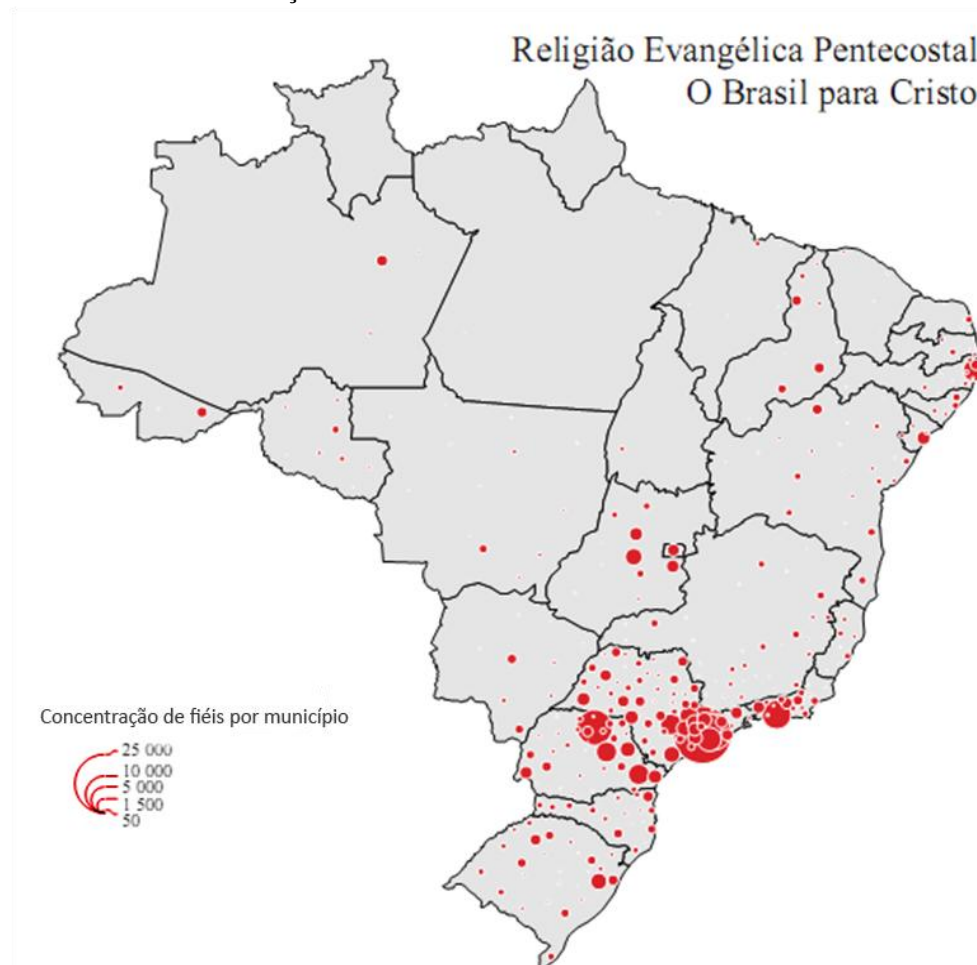


Fonte: IBGE 2000 apud Jacob, C. R.; Hees, D. R.; Waniez, P.& Brustlein, V., 2003

A chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular trouxe inovações ao pentecostalismo brasileiro. A IEQ, além de revigorar o movimento pentecostal com sua forma peculiar de realizar os trabalhos de cura divina, trouxe ao Brasil uma inovação, a difusão da mensagem religiosa de forma itinerante e em locais públicos.

Um dos participantes da Cruzada Nacional de Evangelização, Manoel de Mello, fundou em 1955 a Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo (IPBC), a primeira das grandes igrejas pentecostais a ser fundada por um brasileiro. “Sensação religiosa na década de 50 e 60” essa igreja trouxe novidades ao cenário pentecostal, uma delas foi o uso de espaços seculares (ginásios, cinemas, estádios de futebol) para a realização de grandes cultos. Outra novidade foi a utilização da mídia moderna, (rádio e TV), além de alianças políticas e lançamento de candidatos próprios para disputar as eleições (FRESTON, 1996).

FIGURA 5 – DISTRIBUIÇÃO DOS SEGUIDORES DA IGREJA O BRASIL PARA CRISTO



Fonte: IBGE 2000 apud Jacob, C. R.; Hees, D. R.; Waniez, P. & Brustlein, V., 2003

O auge da IPBC ficou restrito a década de 60. Sem um plano eficiente de difusão espacial nem uma boa organização institucional, a igreja não conseguiu se difundir pelo Brasil, estando, conforme pode ser observado na FIGURA 5, mais concentrada em São Paulo até os dias atuais. Outra explicação para o fracasso espacial da Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo, além da busca de seu líder pela interdenominacionalidade, foi a dependência que suas obras tinham de recursos públicos. Assim, com a mudança de regime e a falta de políticos ligados à denominação, as obras sociais da igreja foram descontinuadas.

Outra, do grupo das grandes igrejas pentecostais surgidas nas décadas de 50 e 60 foi a Igreja Pentecostal Deus é Amor, fundada em 1962 por David Martins Miranda. Diferentemente do estilo mais liberal apresentado pela IEQ e pela IPBC, a Deus é amor é profundamente marcada pela receita de um estilo legalista de viver, para isso utiliza de proibições e punições. Para o descumprimento de cada proibição há uma punição específica, por exemplo, ouvir músicas “mundanas” por vontade própria uma vez a punição é suspensão de privilégios de membros de três meses, se praticar o mesmo ato pela segunda vez a punição aumenta para um ano.

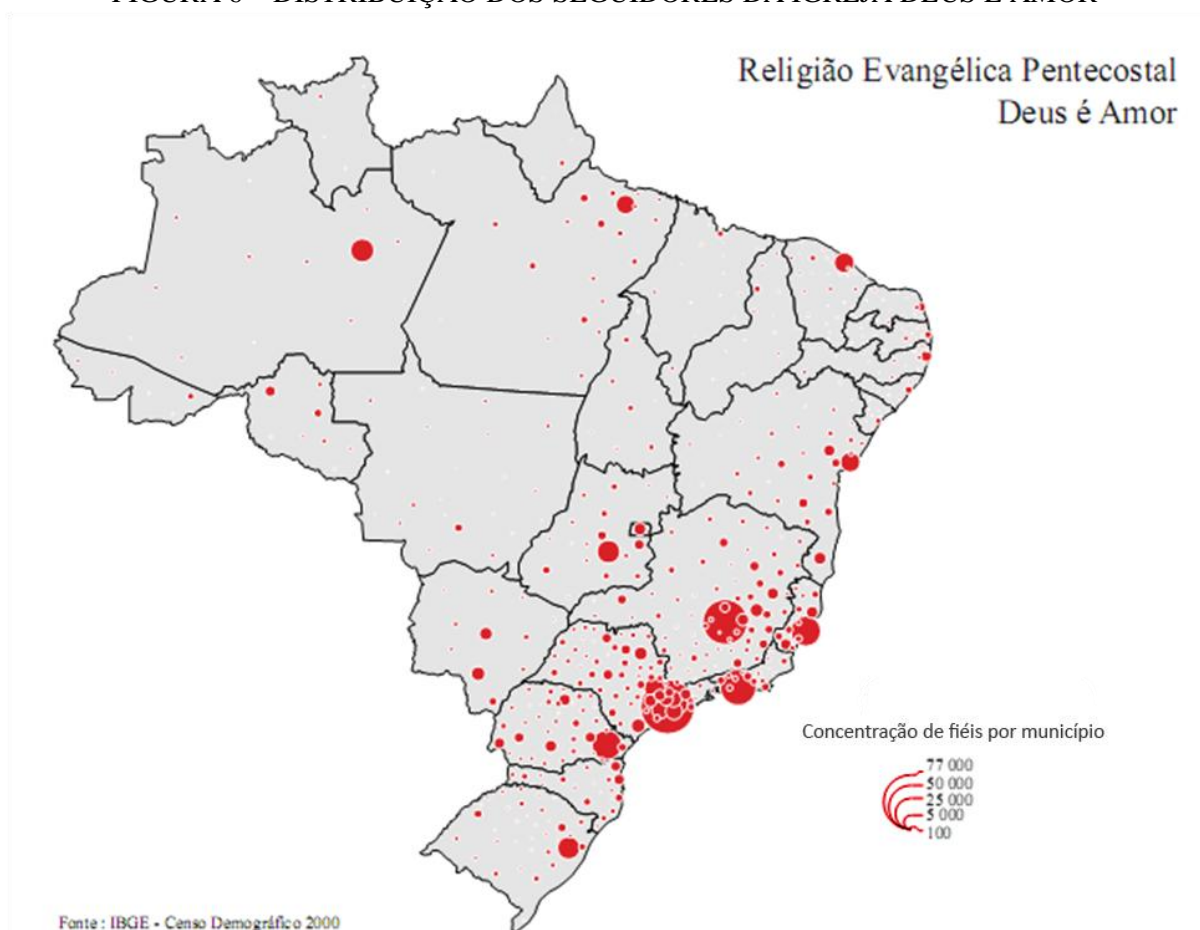
David Martins Miranda nasceu em Reserva, município do estado do Paraná, em 1936, de lá migrou para São Paulo, onde se converteu ao pentecostalismo na Igreja Jerusalém. Em 1962, Miranda passou a formar um movimento próprio. No início se instalou no bairro de Vila Maria se deslocando posteriormente ao centro de São Paulo, no qual, através da locação ou mesmo compra de alguns salões, buscava atingir a camada mais pobre da população (CAMPOS JR, 1995; FRESTON, 1996).

O movimento de Miranda começou a se expandir mais intensamente a partir da aquisição da rádio Tupi de São Paulo. Seus programas eram transmitidos para a cidade e retransmitidos para outras regiões do Brasil. Essa estratégia de difusão deu certo havendo aumento de fiéis e de captação de recursos financeiros, os quais foram utilizados na construção de grandes templos e na fundação da gravadora Voz da Libertação. Enquanto a difusão de seu discurso religioso se consolidava, Miranda continuou investindo no rádio com a ambição de cobrir com sua programação

radiofônica toda América Latina e os Estados Unidos (CAMPOS JR, 1995).

Conforme FIGURA 6, no ano de 2000, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, com maior concentração de fiéis nas capitais, estava presente por todo o país. A estratégia radiofônica parece ter se consolidado de forma competente, ao observar o mapa a seguir é possível notar que existem fiéis da Igreja Pentecostal Deus é Amor por muitos municípios do interior do Brasil. Diferente de algumas igrejas surgidas a mesma época como a IEQ e IPBC, que pouco avançaram territorialmente se condensando mais em algumas cidades do sul e sudeste.

FIGURA 6 – DISTRIBUIÇÃO DOS SEGUIDORES DA IGREJA DEUS É AMOR



Fonte: IBGE 2000 apud Jacob, C. R.; Hees, D. R.; Waniez, P. & Brustlein, V., 2003

Todas essas igrejas surgidas logo após a organização da Quadrangular não eram muito diferentes daquelas chegadas ao início do século passado, com exceção de um abrandamento realizado na esfera da própria Igreja do Evangelho Quadrangular em

relação aos costumes. No âmbito teológico não havia grandes diferenças, sendo que enquanto as primeiras denominações instaladas no Brasil davam uma ênfase maior à glossolalia, as igrejas da metade do século se atinham mais ao dom da cura. A grande mudança, ou melhor, inovação que essas igrejas apresentavam em relação às primeiras, era a evangelização fora dos templos e o uso de meios de comunicação de massa para difusão de seus preceitos religiosos (MARIANO, 2005).

Outras grandes igrejas pentecostais vieram a surgir com força no final da década de 70. A Igreja Universal do Reino de Deus (1977), fenômeno de forte crescimento e outras menores como a Internacional da Graça de Deus (1980), Renascer em Cristo (1986) e Comunidade Sara Nossa Terra (1976), foram antecipadas pelas ideias difundidas através da Igreja de Nova Vida (1960) (FRESTON, 1996).

Fundada pelo missionário canadense Walter Robert McAlister no Rio de Janeiro em 1960, a Igreja de Nova Vida foi muito importante na formação dos líderes religiosos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD). Nela já se encontrava de forma embrionária o feitiço da evangelização efetuada pelas denominações supracitadas, tais como “combate ao Diabo, valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira, ausência do legalismo em matéria comportamental”. Possuindo pouca dispersão espacial, o maior número de adeptos da Igreja de Nova Vida ficou restrito ao estado do Rio de Janeiro (MARIANO, 2005).

Foi dessa igreja que saiu Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, que em conjunto vieram a fundar a IURD em 1977.

Edir Bezerra Macedo é natural da cidade fluminense de Rio das Flores. Nascido em fevereiro de 1945 numa família de migrantes nordestinos, Macedo converteu-se ao pentecostalismo aos 18 anos de idade em 1963, tornando-se fiel da Igreja de Nova Vida. Antes de sua conversão chegou a frequentar a Igreja Católica e a Umbanda. De 1962 até 1977, Edir Macedo trabalhou na Loteria do Rio (Loterj), chegou a cursar matemática na Universidade Federal Fluminense (UFF) e estatística na Escola Nacional de Ciência e Estatística (ENCE), porém não concluiu nenhum dos cursos. Em 1975, desligou-se da Igreja de Nova Vida e junto a seu cunhado Romildo

Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes e dos irmãos Samuel e Fidélis Coutinho fundou a Cruzada do Caminho Eterno, da qual após dois anos saíram Macedo, Soares e Lopes para fundar a Igreja Universal do Reino de Deus em 9 de julho de 1977 (MARIANO, 2005).

Macedo conquistou a confiança dos fiéis e se destacou entre os demais pastores da igreja por intermédio de um programa de 15 minutos que apresentava na Rádio Metropolitana do Rio de Janeiro. No início a IURD era liderada por Romildo Soares. No final da década de 70 houve um desentendimento entre o líder de então e Edir Macedo, para resolver a situação houve uma votação interna, na qual Macedo foi escolhido como líder da igreja. Após deixar a liderança Soares se desligou da IURD para fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980 (MARIANO, 2005).

Romildo Ribeiro Soares, mais conhecido como missionário RR Soares, nasceu na cidade de Muniz Freire no estado do Espírito Santo no ano de 1948. Soares converteu-se aos 6 anos de idade numa Igreja Presbiteriana, logo depois se tornou Batista frequentando essa igreja até os 16 anos, época na qual se mudou para o Rio de Janeiro. Nessa cidade, Soares deixou um pouco de lado sua vida religiosa, voltando a participar de uma igreja somente 4 anos depois. Contando com 20 anos de idade, em 1968 Soares filiou-se a Igreja de Nova Vida, sendo que aí casou e permaneceu como membro até 1975 quando se desligou para participar da Cruzada do Caminho Eterno, da qual, como visto, saiu ele e outros para fundar a Igreja Universal do Reino de Deus (MARIANO, 2005).

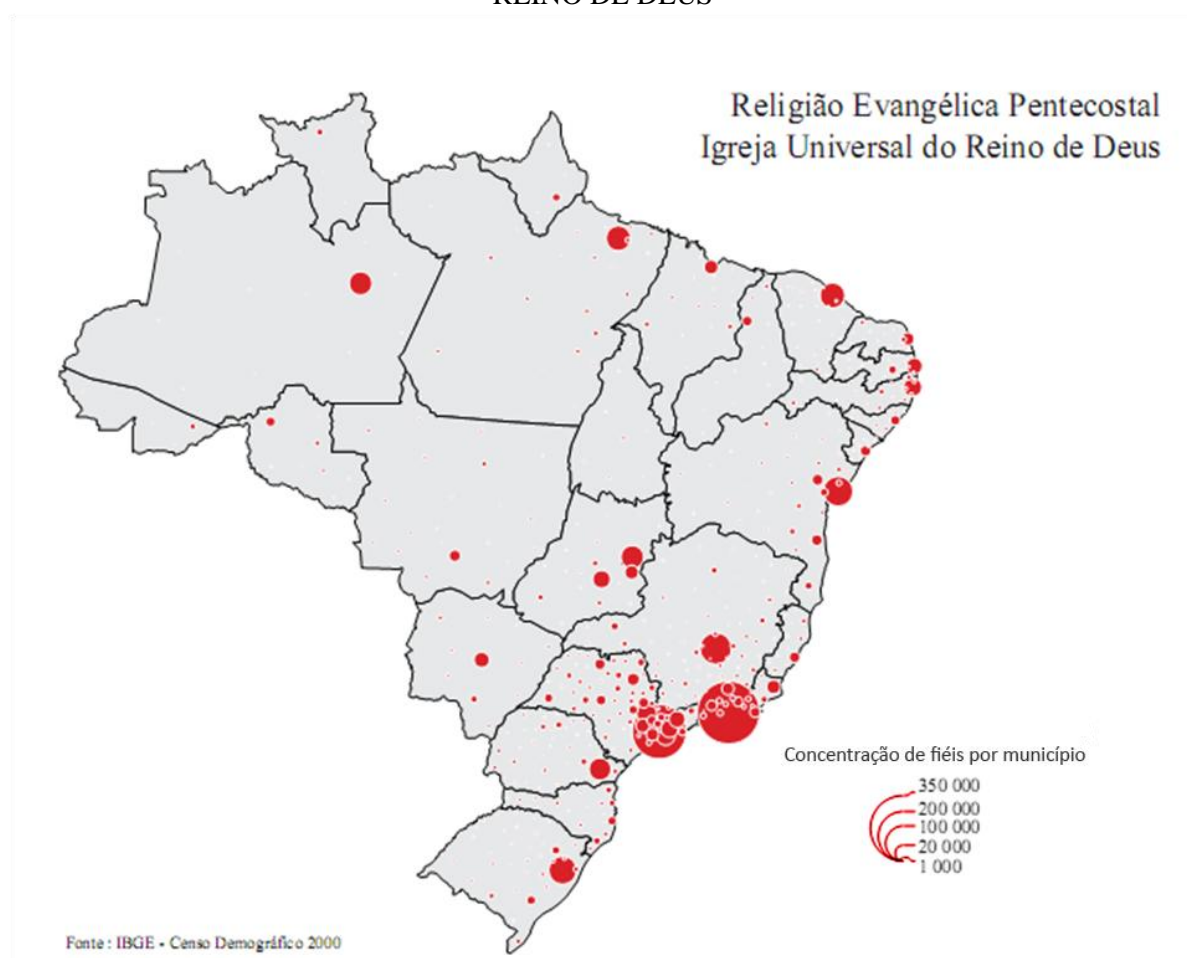
As duas Igrejas possuem semelhanças. As mensagens levadas por ambas aos seus fiéis se baseiam na cura, no exorcismo e na prosperidade material. Porém, o estilo da IIGD é mais brando na forma de arrecadação, assim como na estrutura dos cultos de cura, no qual ocorrem exorcismos. Um “*talk show*” com o demônio, como o que ocorre na IURD, não é visto nos cultos da IIGD.

A forma de expansão é diferenciada, a IURD utilizou e ainda usa mais o rádio para sua difusão, enquanto a IIGD sempre se dedicou mais a televisão, além disso, a estrutura da primeira foi desde o início muito mais profissional e empresarial (MARIANO, 2005). Em relação à organização espacial, ambas possuem a estratégia

de situar seus templos próximos a lugares com forte fluxo de pessoas.

A Igreja Universal do Reino de Deus conseguiu de 1977 ao ano 2000 se tornar a terceira maior igreja evangélica do Brasil. Situando-se com mais força em médias e grandes cidades, sua estratégia de difusão baseada no controle de rádios e veiculação de programas na TV obteve bastante êxito. Conforme ilustrado na FIGURA 7, no ano de 2000, os fiéis da IURD estavam distribuídos por todos os estados da federação.

FIGURA 7 – DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS SEGUIDORES DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

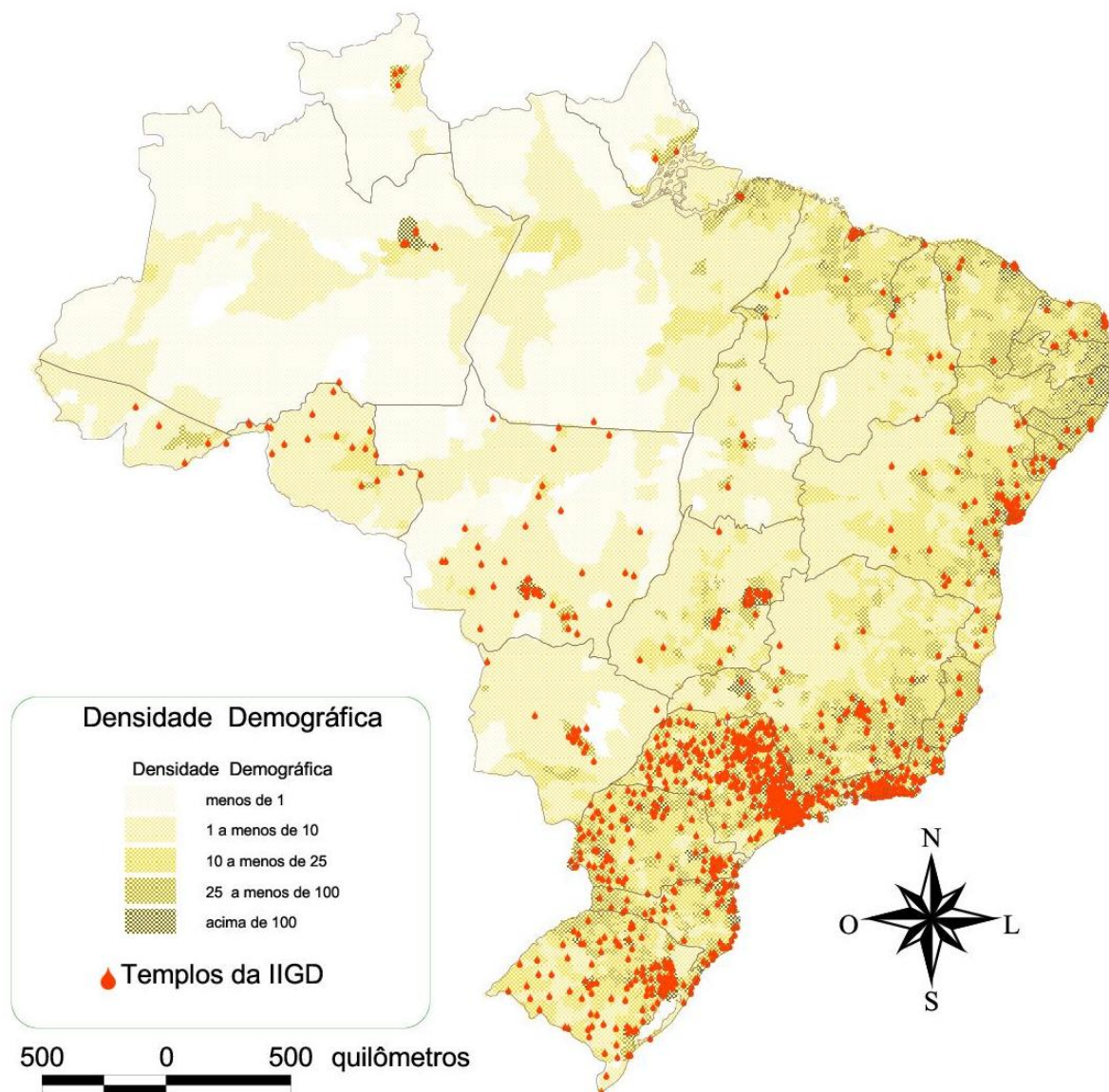


Fonte: IBGE 2000 apud Jacob, C. R.; Hees, D. R.; Waniez, P. & Brustlein, V., 2003

Por outro lado, os adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus não foram contabilizados pelo censo de 2000. A única forma de se visualizar a extensão dessa igreja é através da localização de seus templos. Mais a frente, no capítulo 4, abordar-se-á melhor o crescimento e a estrutura dessa instituição. Para essa exposição, o mapa

de distribuição dos templos da IIGD no ano de 2009 (FIGURA 8) mostra que a igreja está mais concentrada no Rio de Janeiro e em São Paulo, porém, pode-se notar que existem templos da igreja por todos os estados, sendo que sua grande deficiência espacial está na região norte na qual a igreja tem pouca penetração.

FIGURA 8 – DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS TEMPLOS DA IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS



Fonte: lista de endereços das filiais da Igreja Internacional da Graça de Deus disponível em: <www.ongrace.com.br> acesso em 15 mai. 2009 Elaborado por: SILVA, A.S. (2009)

A história do pentecostalismo no Brasil, sua forma de organização e difusão

está muito atrelada à visão dos missionários e líderes, à forma que buscaram dispor espacialmente seus ideais religiosos. Observando a exposição acima, sobre a dispersão de algumas igrejas pentecostais, é possível dizer que aquelas que mais utilizaram do rádio foram as que se difundiram mais homogeneamente pelo território brasileiro, com exceção da Assembleia de Deus cujo crescimento se deu mais pela dinâmica migracional ocorrida no Brasil durante o século XX, além, é claro dos esforços dos líderes e missionários em levar a igreja num primeiro momento a todos os estados brasileiros.

Uma constante na difusão do pentecostalismo são as inovações. Observando as igrejas criadas após a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular, são notáveis as influências causadas por ela sobre a configuração da difusão e manifestação espacial desses novos discursos religiosos. Pode-se dizer que, no Brasil, após a década de 50 as igrejas mais competentes na reprodução e expansão de seu espaço foram aquelas que saíram dos templos para realizarem as cruzadas, cultos em locais seculares e difundirem sua mensagem pelas ondas do rádio e TV. O espaço do templo foi transcendido e ao mesmo tempo multiplicado por um espaço religioso itinerante, tanto em seu viés material quanto pela mediação da tecnologia de radiodifusão.

2.3. BRASIL: UM PAÍS CADA VEZ MAIS EVANGÉLICO PENTECOSTAL⁵

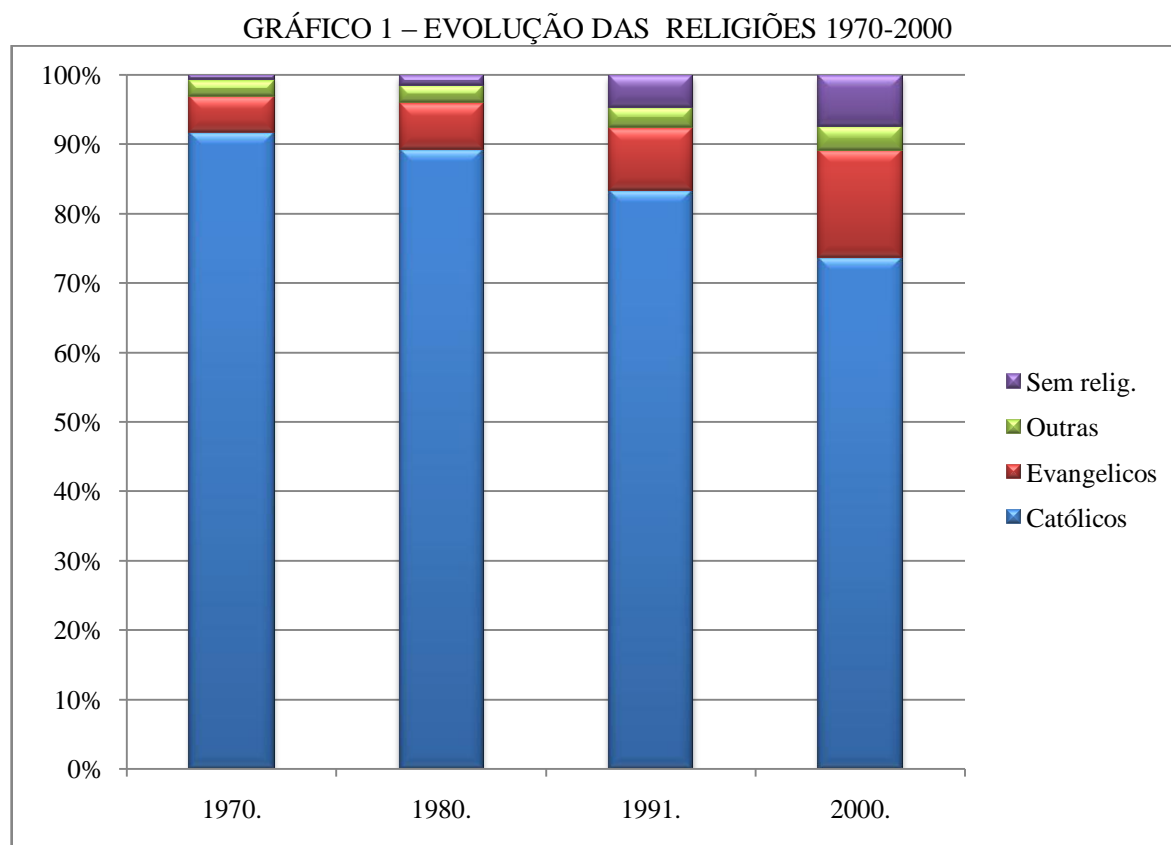
O último censo realizado no ano 2000 apurou que a população que se declarava evangélica no Brasil perfazia um percentual de 15,6%. O crescimento que o grupo já havia demonstrado nos dois censos anteriores continuava bastante vigoroso.

Os dados de 2000 vieram a comprovar que o país estava passando por uma mudança no seu aspecto religioso, país antes tido por católico estava ficando cada vez mais evangélico. Além disso, os números mostravam uma diminuição da capacidade de reprodução das religiões tidas por tradicionais tais como o luteranismo, a umbanda e o já citado catolicismo, em face do expressivo aumento dos evangélicos e dos sem

⁵ Os dados estatísticos utilizados na pesquisa estão defasados em 10 anos. Outro problema é a falta de dados estatísticos sobre a IIGD, no último censo, realizado em 2000, os adeptos dessa denominação foram contabilizados como tendo filiação religiosa não determinada.

religião (PIERUCCI, 2004).

Quando se observa no GRÁFICO 1 a evolução das religiões no Brasil durante as 3 últimas décadas do século passado, nota-se uma diminuição da representatividade do percentual de católicos em face da consolidação do crescimento do número de evangélicos e dos sem religião.



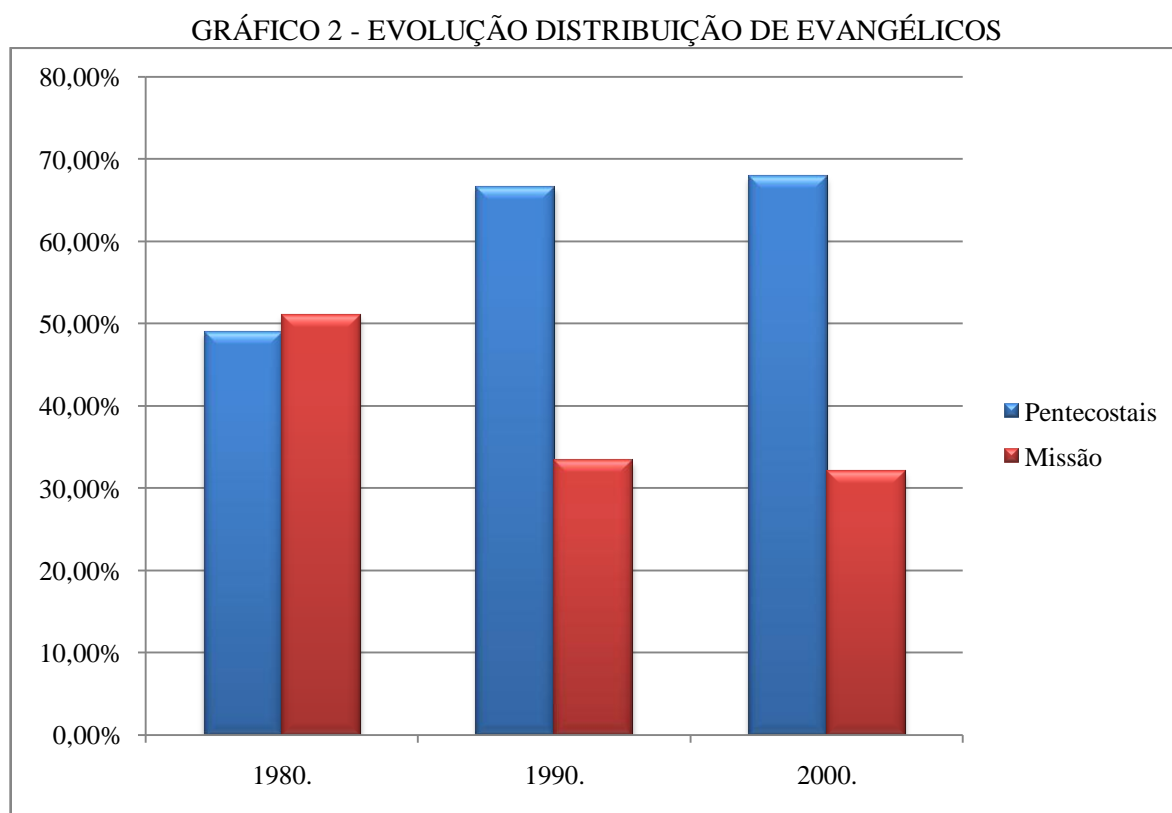
Fonte: IBGE censo demográfico 2000 Elaborado por: SILVA, A. S. (2009)

O catolicismo, que no censo de 1970 ainda contava com uma representação de 91,8 %, computava no ano de 2000 uma queda de 17,9 pontos percentuais com 73,90%. No entanto, é necessário salientar que existem muitas controvérsias a respeito de quem se poderia considerar por católico. Para Gomes (1996) o Catolicismo Romano nunca foi realmente uma religião da maioria no Brasil, já que a religião praticada no país sempre foi um catolicismo popular distante da doutrina professada pela Santa Sé. Dessa forma, no caso do catolicismo, a pertença religiosa estaria inflada por aquelas pessoas que mesmo pensando a religião de acordo com princípios não

canônicos recorrem frequentemente aos serviços religiosos oferecidos pelos sacerdotes católicos.

Os evangélicos por sua vez, cresceram em maior ritmo. Aumentando sua participação do pouco mais de 5% em 1970 para 15,6% no ano de 2000. No entanto, não se deve deixar de alertar para o fato de que o grupo de evangélicos é subdividido entre os protestantes tradicionais, denominados pelo IBGE como evangélicos de missão e os evangélicos pentecostais.

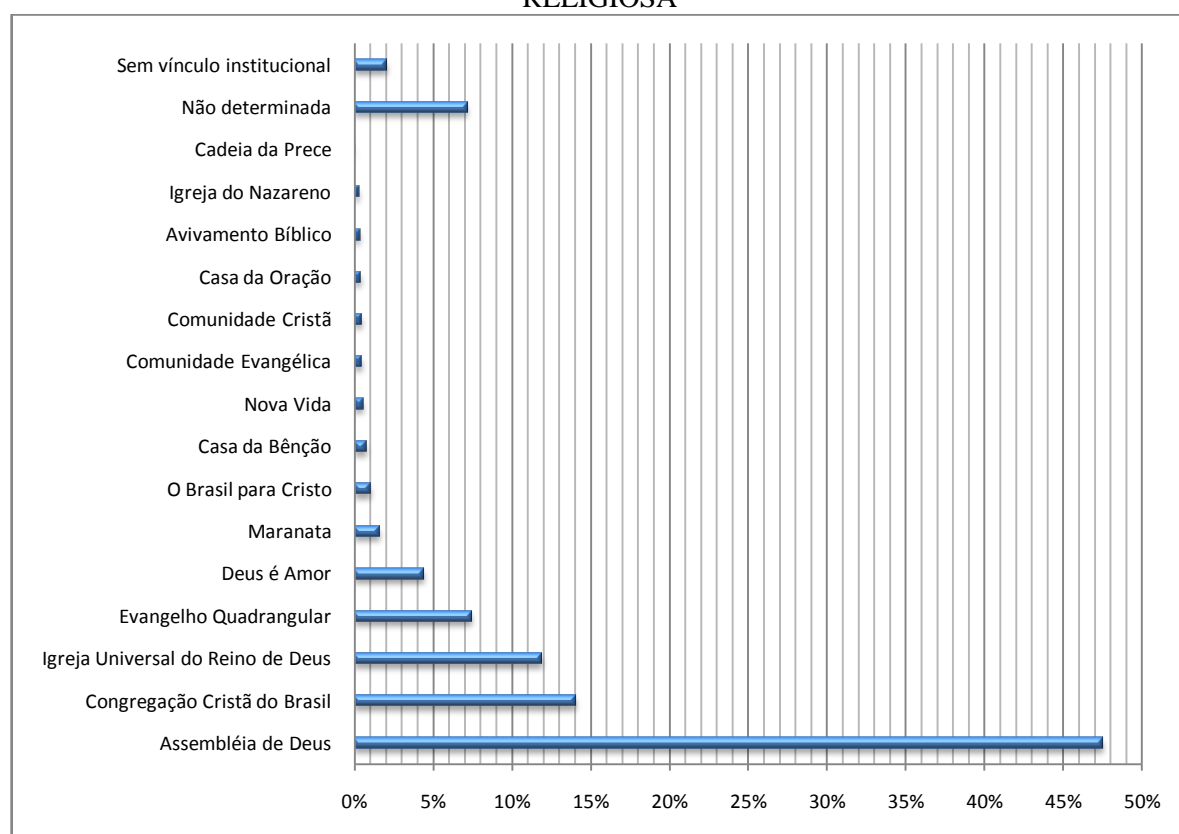
Os dados captados para a elaboração dos três últimos censos do século XX, demonstram que a evolução da distribuição dos evangélicos, ilustrado no GRÁFICO 2, foi positiva aos pentecostais. Assim como o catolicismo, os evangélicos de missão vêm perdendo grande espaço no cenário das religiões no Brasil. Em 1980, as pessoas que declaravam como pertença religiosa algumas das denominações protestantes tradicionais (evangélicos de missão) somavam mais da metade (51%) dos evangélicos do Brasil, sendo que em 2000 representava ao grupo apenas 32,04%. Os pentecostais pelo contrário cresceram de 48,99% de representação em 1980 aos 67,95% em 2000.



Fonte: IBGE censo demográfico 2000 Elaborado por: SILVA, A. S. (2009)

Os pentecostais em 2000 somavam uma população de 17.617.307 de pessoas, os quais, de acordo com o GRÁFICO 3, distribuem-se por várias denominações. O dado mais notável é a forte concentração de fiéis em algumas delas. Naquele ano aproximadamente 47% do montante de pentecostais eram fiéis da Igreja Assembleia de Deus. Outro destaque fica para a Universal do Reino de Deus que em pouco mais de duas décadas de fundação tornou-se a terceira maior igreja pentecostal do Brasil, com 12% do soma dos pentecostais. A Congregação Cristã (14%) permanecia como a segunda em número de fiéis, a Igreja do Evangelho Quadrangular (7%) era a quarta e a Deus é Amor (4%) a quinta.

GRÁFICO 3 – DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO PENTECOSTAL POR PERTENÇA RELIGIOSA



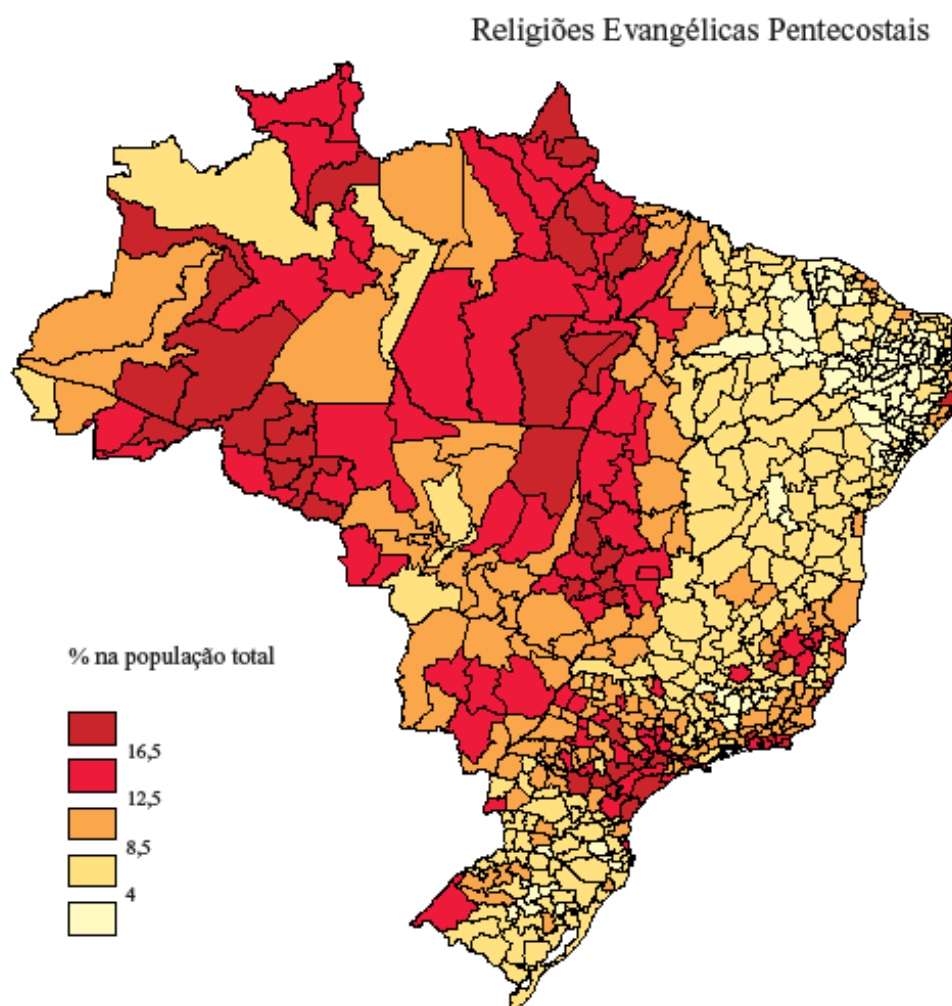
Fonte: IBGE censo demográfico 2000 Elaborado pelo Autor

Através desses dados, fica explícito que mesmo em face da multiplicação de igrejas que veio ocorrendo desde os anos 50, os evangélicos pentecostais se organizaram com mais força em algumas denominações. Juntas, as cinco maiores

igrejas pentecostais do Brasil contavam em 2000 com aproximadamente 84 % da população pentecostal.

O forte crescimento do pentecostalismo não foi acompanhado de uma distribuição espacial homogênea. Ao observar a FIGURA 9, é visível que os pentecostais em relação ao total da população de cada microrregião estavam mais concentrados nas regiões Norte e Centro-Oeste, nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, sudoeste do Rio Grande do Sul, leste e norte do Paraná e nordeste de Minas Gerais. As menores participações de pentecostais na população eram encontradas na maior parte do interior da região sul e na região nordeste, sendo que a menor penetração do pentecostalismo se deu no sertão nordestino.

FIGURA 9 – PARTICIPAÇÃO DE PENTECOSTAIS NO MONTANTE DA POPULAÇÃO EM CADA MICRORREGIÃO BRASILEIRA



Fonte: IBGE 2000 apud Jacob, C. R.; Hees, D. R.; Waniez, P. & Brustlein, V., 2003

Esse panorama da religião no Brasil acende muitos debates acadêmicos. Durante as últimas décadas, muitos trabalhos vêm sendo realizados e muitas discussões foram feitas sobre o que representaria para a cultura e sociedade brasileira o aumento de evangélicos, principalmente pentecostais. Além disso, outros autores buscavam também compreender os porquês, ou mesmo, os mecanismos que levaram a essa mudança de configuração da pertença religiosa. Para se visualizar melhor os argumentos tecidos na ânsia por respostas a esses questionamentos, o próximo tópico é constituído por um esboço do estágio atual das teorias sociológicas sobre o pentecostalismo.

2.4. ALGUMAS PONDERAÇÕES A RESPEITO DO CAMPO PENTECOSTAL

O pentecostalismo vem sendo um tema recorrente na sociologia da religião brasileira, assim como, em toda ciência social Latino Americana. Para este trabalho é importante apresentar algumas das discussões travadas nesse âmbito. Apenas com o intuito de tecer breves considerações, apresentar-se-ão algumas discussões realizadas sobre o pentecostalismo na academia, tais como a elaboração de uma classificação ou tipologia para os diferentes grupos pentecostais e a relação entre crescimento pentecostal e mudança cultural, social, econômica e política.

A primeira a ser demonstrada diz respeito às diferentes formas de classificação das igrejas pentecostais. Basicamente, não há discordância em relação a uma classificação específica para o grupo formado pelas igrejas que chegaram ao Brasil no início do século XX, sendo consenso qualificá-las como pentecostais clássicas, entretanto, sobre as demais igrejas pentecostais instaladas no país existem muitas controvérsias.

Para alguns autores, é possível dividir o pentecostalismo em clássico e autônomo. Bittencourt (1996, p.24) define o ramo clássico como aquelas igrejas oriundas “do movimento missionário pentecostal, dos EUA, do início do século” XX, por sua vez o pentecostalismo autônomo seria, para o autor, o que melhor designaria “as denominações dissidentes daquele pentecostalismo e/ou formadas em torno de

lideranças fortes”. Outra classificação divide o movimento em pentecostalismo clássico e agências de cura divina, na qual as últimas seriam aquelas instituições pentecostais que prestariam um “serviço religioso mediante contribuição por parte do beneficiado”, não possuindo dessa forma, um corpo assíduo de seguidores.

Outros teóricos preferem classificar as igrejas pentecostais em três segmentos. Levando em consideração a época de instalação e a estruturação das igrejas, Freston (1996, p. 70-71) dividiu o desenvolvimento do pentecostalismo em três ondas:

A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois as suas rivais vindas do exterior, (como a Igreja de Deus, ou cismas da Assembléia de Deus como a Igreja de Cristo) são inexpressivas. Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a Assembléia se expande geograficamente nesse período como a Igreja protestante Nacional por excelência. Em alguns estados do norte, o protestantismo praticamente reduz-se a ela. Para todos os efeitos a única grande igreja protestante a implantar-se e irradiar-se fora do eixo Rio-São Paulo. A assembléia firmou, nas primeiras décadas, uma presença nos pontos de saída do fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final da década de 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *carioca*.

Mariano (2005) observou que a diferença entre a primeira e segunda onda seria apenas de recorte histórico, os 40 anos que as separam podem ser mais bem visualizados nas inovações evangelísticas que as igrejas implantadas na década de 50 trouxeram tais como: uso do rádio, pregação em tendas, cinemas, teatros e estádios de futebol. Em relação aos princípios teológicos, as igrejas da primeira e da segunda onda com exceção da base predestinacionista da Congregação Cristã apresentam apenas diferença de ênfase a um ou outro dom do Espírito Santo, sendo que as primeiras privilegiam mais o dom de línguas, enquanto as segundas o dom de cura.

Em relação a tipologia, Mariano (2005) prefere organizar os três grupos pentecostais como: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo. Sendo que os dois primeiros não possuiriam grande diferença doutrinária, o destaque iria ao neopentecostalismo, para o qual o autor apresenta uma teorização própria.

Porém, por neopentecostais são também classificadas várias denominações, não apenas o da terceira onda, cuja Igreja Universal do Reino de Deus seria o melhor exemplo. Oro (1996) classifica como neopentecostais igrejas brasileiras surgidas tanto na segunda quanto na terceira onda de Paul Freston.

Mariano (2005) numa visão diferente propõe o termo neopentecostalismo apenas às igrejas surgidas na terceira onda, devido às diferenças que essas igrejas teriam em relação àquelas designadas de deuteropentecostais, tais como o relaxamento nas prescrições de usos e costumes e uso da teologia da prosperidade.

Mais precisamente sob os cuidados teóricos de Mariano (2005, p.36), os aspectos que mais caracterizariam o neopentecostalismo seriam: “exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos; pregação enfática da teologia da prosperidade; liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade”, além de se organizarem como empresas e romperem com o ascetismo e o sectarismo puritano tradicional dos meios pentecostais.

Além dessa discussão, o questionamento levantado sobre a possível relação entre crescimento do pentecostalismo e mudança cultural abre o campo para outras discussões. Alguns autores defendem a concepção de que a diminuição do número de católicos em face do aumento dos pentecostais estaria levando o Brasil a uma mudança cultural.

O crescimento do pentecostalismo estaria sendo um desafio à hegemonia de uma cultura católico-brasileira, a qual composta por um catolicismo popular estaria passando por um processo de mudança. Tal alteração seria visível na diminuição da influência da Igreja Católica sobre a religiosidade brasileira. Porém, o próprio crescimento do pentecostalismo se daria por encontrar dentro dessa cultura respaldo às crenças difundidas por seus serviços religiosos. Enquanto o catolicismo romano estaria

mais ligado a uma religiosidade racionalizada e muitas vezes distantes das necessidades cotidianas dos fiéis, o pentecostalismo com seus cultos carregados de forte emoção ofereceria as pessoas serviços, inclusive terapêuticos, para lidar melhor com suas necessidades mais imediatas (SANCHIS, 1996). Sobre esse assunto Sanchis (1996) conclui ser o pentecostalismo um desafio à tradicional estrutura religiosa brasileira pelo fato de que é dessa tradição que ele se alimenta, porém, o mesmo autor observa ser a isso concomitante uma mudança do próprio pentecostalismo.

A respeito dessa relação entre o pentecostalismo e o catolicismo popular, Mariano (1999, p.107) argumenta que:

O sucesso pentecostal fundamenta-se extensamente no milagre, na magia, na experiência extática, no transe, no pietismo ou na manipulação da emoção transbordante e desbragada, práticas desprezadas e reprimidas pelas igrejas Católica e Protestante. Oferece magia e catarse para as massas. E uma boa pitada do velho moralismo cristão. Secularização comportamental, retrocesso mágico (em relação ao longo processo de secularização católica e protestante) e reatualização de visões de mundo arcaicas. Tal paradoxo, ressaltado por ser gerenciado empresarialmente e exibido diariamente na mídia eletrônica, em nada impede que esta fórmula seja, como tem sido, bem-sucedida. Excetuando seu caráter empresarial e mercadológico, a religiosidade mágica contida nessa fórmula pouco tem de inovadora, posto que se manifesta largamente no resistente catolicismo popular, abnegado mantenedor de concepções, crenças, práticas e sensibilidades “medievais”, mas secularmente avesso ao oficialismo, a imposições normativas e ao discurso pomposo e erudito da igreja romana.

Outra questão levantada sobre o pentecostalismo seria se seu crescimento poderia levar a uma melhoria nas condições econômicas da América Latina, tal como o processo analisado por Max Weber. Alguns trabalhos publicados na literatura inglesa (ver MARTIN, 1991) defendem essa tese, a qual é contestada por muitos teóricos.

D'Épinay (1970), tecendo considerações a respeito do crescimento do protestantismo no Chile, observa que apesar da falta de pesquisas mais aprofundadas não parece haver diferença entre o padrão de vida dos pentecostais e os demais trabalhadores. Mesmo que os pentecostais sejam levados a uma vida mais regrada, distante de vícios, com uma unidade familiar mais sólida, não significa que possam organizar uma vida financeira favorável a formação de uma poupança. Dessa forma, o

autor argumenta que o ascetismo protestante no Chile não favorece o nascimento de uma ética econômica capitalista, até mesmo porque o trabalho não adquiriu um valor religioso permanecendo demasiado mundano.

No Brasil, Mariano (1999) também se opõe a ideia que o crescimento do protestantismo pentecostal venha trazer mudanças ao cenário econômico, lembrando-se dos benefícios oferecidos pela conversão ao pentecostalismo como melhoria nas relações familiares e da autoestima, esperança no futuro, suporte à libertação do vício de álcool e outras drogas, o autor (1999, p. 100) argumenta que:

Os eventuais benefícios que o pentecostalismo pode propiciar aos fiéis não possuem potencial para transformar as culturas, as economias e as estruturas sociais e políticas dos países latino-americanos. Uma das principais razões disso é que este movimento religioso, especialmente a vertente neopentecostal, mostra-se cada vez mais domesticado e aculturado. Para conquistar as massas, as igrejas neopentecostais optaram por adaptar sua mensagem às demandas mágicas dos estratos populares, por se dessectarizar, por romper com o ascetismo contracultural e se acomodar progressivamente à sociedade e à cultura de consumo.

Sobre o campo político, Bastian (2000, p. 113-114) ressalta que a mudança religiosa que vem ocorrendo na América Latina tem um desdobramento sobre sua organização. O autor lembra que o monopólio da Igreja Católica sobre a religiosidade até meados dos anos 50 facilitava uma “relação privilegiada com o estado, a concorrência dos novos movimentos religiosos não se exerce somente no campo religioso, mas também nas relações políticas.” Dessa forma, com o objetivo de serem beneficiados materialmente ou mesmo de alterar sua atual posição, os novos movimentos religiosos se mobilizariam através de estratégias concorrentes no intuito de estreitarem suas relações com o Estado.

Essas são algumas considerações escolhidas para esboçar a vasta discussão que segue o rastro do crescimento do pentecostalismo. Não se adentrará no mérito de discutir as questões levantadas pelos sociólogos. Para esse trabalho a sociologia da religião contribui na medida em que confirma a relação discurso religioso/prática social. Se as discussões partem da dúvida sobre o grau de mobilização do discurso pentecostal, fica implícito que esse mesmo discurso altera a ação dos seus filiados e

isso vem confirmar a necessidade observada no capítulo anterior de que é preciso uma geografia mais ligada à prática social, a qual se desdobrando por sobre um espaço de ação viria caracterizar a construção espacial do pentecostalismo. E como seria o discurso pentecostal transformado em prática espacial? Como seriam construídos os espaços do pentecostalismo?

A essas questões, a sociologia da religião vem trazer suas dúvidas e considerações sobre o poder de mobilização social, política e econômica do pentecostalismo. Essa pesquisa não se aterá as divisões nem as nomenclaturas utilizadas pelos sociólogos, mesmo porque seu recorte é apenas uma das inúmeras igrejas pentecostais. Não há intenção em adentrar na compreensão das ações sociais dos sujeitos, nem nas mudanças que tais ações poderiam causar na sociedade em geral, o intuito é apenas apreender suas ações espacializatórias, na qual os discursos, os corpos em movimentos, os espaços e os tempos se dinamizam se alimentam e retroalimentam tendo como resultados mais concretos as estruturas arranjadas no entorno dessa dinâmica de espacialização. Aqui não se têm por objetivo compreender os fatores que levam o crescimento do pentecostalismo, mas compreender como o discurso religioso da Igreja Internacional da Graça de Deus se relaciona com o espaço, nele se materializa e dinamiza através da ação dos fiéis.

2.5. O PENTECOSTALISMO COMO OBJETO DE ESTUDO DA GEOGRAFIA

Antes de finalizar, é preciso situar o conhecimento construído pela geografia a respeito do movimento pentecostal. É importante destacar quão tardio surgiu o interesse pelo assunto bem como a escassez de trabalhos, sendo que na geografia brasileira os primeiros vieram a ser realizados apenas a partir da década de 90. Mesmo que o assunto já despertasse interesse na década passada, ao efetuar pesquisa em bancos de teses e dissertações, bibliotecas e revistas de geografia encontrou-se um grande silêncio a respeito do tema entre os geógrafos brasileiros.

O trabalho de Machado (1994), propriamente o de maior destaque, tinha como tema a expansão das territorialidades das igrejas pentecostais na cidade de Niterói. A

partir da análise dos dados a autora (1994, p.161) defendia que “a territorialidade pentecostal é marcada pela descentralização de decisões e por uma informalidade que facilitaria de maneira considerável a difusão dessa crença no espaço”, a mesma concluiu que a territorialidade do pentecostalismo (clássico) se configurava por sua fugacidade e informalidade.

Após o pioneirismo dessa pesquisa, começaram a surgir alguns trabalhos somente nos últimos anos. Um deles foi realizado por Faria (2007), em seu estudo o autor expôs que o crescimento das territorialidades pentecostais em Volta Redonda foi resultado da falência econômica da cidade, outro autor que discutiu o tema por um viés parecido foi Ribeiro (2007), que ao estudar as mudanças culturais ocorridas no município de Indianópolis situado no estado de Minas Gerais, defendeu que o crescimento das igrejas pentecostais se deu a partir de uma alteração no perfil econômico do município. Mais recentemente, Araújo (2008) realizou um estudo sobre a diferença existente entre as territorialidades conformadas pelo pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo, o estudo apontou que os primeiros conseguem desenvolver suas territorialidades em áreas de extrema precariedade social enquanto o segundo grupo se desenvolve em áreas centrais.

Todas essas pesquisas analisam, por um lado as estratégias institucionais de difusão territorial e por outro a realidade econômica dos espaços e dos fiéis por onde o pentecostalismo se territorializa. Partem da premissa que a causa do crescimento do pentecostalismo se refere principalmente a mudanças no ambiente econômico. As discussões se baseiam no entorno das relações de poder, das estratégias institucionais de controle de pessoas e lugares.

A ação humana, ou mesmo a busca dos fiéis por uma linguagem religiosa não são focos das análises. Para esses autores os propulsores das mudanças religiosas podem ser encontrados principalmente nas estruturas econômicas ou nas estratégias de difusão espacial das instituições religiosas.

Em face desse cenário, é angustiante o questionamento sobre a espacialização do fenômeno pentecostal. Sua geograficidade foge dos anseios do homem, muitas vezes, em direção a frieza do racionalismo territorializador, a materialidade bruta do

concreto dos templos, dos espaços construídos, das lutas entre os corpos institucionais, nos quais a teórica racionalidade dos líderes toma o lugar de suas crenças e das ações do corpo de fiéis.

Para fugir um pouco dessa supremacia que as estruturas econômicas, sociais e os espaços concretos parecem ter na geografia, adiante demonstrar-se-á uma teorização no qual o espaço concreto é sempre visto em relação recíproca com um espaço ideal, com o tempo e o movimento dos corpos. Lembrando-se do objetivo deste trabalho, essa teorização visa fomentar toda análise a ser realizada sobre a espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus.

3 UMA TEORIZAÇÃO PARA A ESPACIALIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Este é o momento propício para situar as escolhas teóricas delineadas nas exposições anteriores. Como já previamente destacado, a religião aqui será observada sob um olhar cassireriano. Primeiramente, é necessário defender o próprio uso de Cassirer enquanto fomento a teorização e, por ser o mesmo não muito conhecido no meio geográfico, realizar uma breve exposição de sua biografia. Outro ponto são os elementos pelos quais se fundamentará a teoria, num primeiro instante o foco será uma exposição da filosofia de Cassirer, suas considerações a respeito do Homem, do símbolo, do espaço, do tempo e da religião. Posteriormente serão demonstradas as contribuições da antropologia de Gilbert Durand. Isso realizado, tarefa seguinte será a elaboração de uma teorização para espacialização do fenômeno religioso.

3.1. ERNST CASSIRER

As ideias de Ernst Cassirer são empregadas por poucos geógrafos brasileiros, maior destaque são os trabalhos realizados pelos já citados Gil filho (2006) e Sahr (2003; 2006).

O que mais caracteriza o pensamento de Cassirer é sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, cujo principal mérito foi nivelar as manifestações da cultura humana numa posição de equidade. Através de Cassirer, o modo de pensar mítico e religioso não seria mais observado como manifestação de uma forma inferior ou patológica dos pensamentos humanos. Equivalente à ciência, à filosofia e à técnica, o mito e a religião seriam caminhos realizados pelo espírito na formulação de imagens do mundo.

Em 28 de julho de 1874, Ernst Cassirer nasceu na cidade de Breslaw na Alemanha, hoje Wraclaw na Polônia. Em 1892, foi para a Universidade de Berlim concluindo seu doutoramento em 1899. Quatro anos mais tarde, escreveu sua interpretação a respeito do desenvolvimento da filosofia e da ciência moderna da renascença a Kant, cujo primeiro volume abriu-lhe as portas da Universidade de Berlim, na qual atuou como instrutor de 1906 a 1919, ano em que lhe foi oferecido

Cátedra nas recém fundadas universidades de Frankfurt e Hamburgo, optando pela segunda, Cassirer ali permaneceu até migrar da Alemanha. Durante sua estada em Hamburgo se dedicou à redação dos três volumes da *Filosofia das Formas Simbólicas*. Depois de deixar a Alemanha em 1933, Cassirer lecionou por dois anos em Oxford e seis na Universidade sueca de Gotemburgo. Na década de 40 chegou aos Estados Unidos, nesse país lecionou em Yale de 1941 a 1944 e na Universidade de Columbia de 1944 a 1945. Dessa época são destaques dois livros: *Ensaio Sobre o Homem* e *Mito do Estado*. Pouco depois de finalizar esse último trabalho, no dia 13 de abril de 1945 na cidade de Nova York faleceu Cassirer de um ataque cardíaco (STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2004).

As obras de Cassirer, particularmente as que aqui serão tratadas com mais profundidade, possibilitam através do símbolo e das formas de objetivação, observar o Homem com uma feição menos fragmentada e suas produções culturais não hierarquizadas. Sua obra oportuniza uma reflexão a respeito da equivalência entre todos os conhecimentos produzidos no seio da cultura humana. Dessa equidade, o elemento chave seria o próprio Homem, que sendo capaz de produzir símbolos geraria através das formas de simbolização imagens específicas e variadas sobre o mundo.

É por esse papel central ocupado pelo Homem que se inicia a exposição das principais considerações da filosofia de Ernst Cassirer.

3.2. HOMEM SER SIMBÓLICO

O que é o Homem? A essa questão filosófica de complexa resolução, muitos foram os que buscaram aquietar a dúvida, se não muito, todos que um dia olharam a si na procura por um significado.

A ciência até os dias atuais, por meio de uma característica típica de fracionamento do conhecer, encapsulou o Homem e prescreveu seu ser em doses díspares e inconciliáveis cujo resultado foi um efeito colateral que dificultou ou mesmo inviabilizou seu autoconhecimento.

A divisão do conhecimento em objetos de estudos decompôs o Homem em

inúmeras partes, talvez no mesmo número de objetos apreciados pelas diversas disciplinas científicas. Isso causou o surgimento de vários pedaços do Homem tais como: *homo sapiens sapiens*, *homo economicus*, *homo religiosus*, *homo politicus*, *homo criminalis*, , *homo demens*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo rationale*, *homo complexus* etc. Sem uma unidade conceitual definida, o Homem foi dilacerado por conceitos diversos tornando-se vários.

Isso já era alvo de denúncia na quarta década do século passado. Através de uma exposição a respeito do conhecimento do Homem sobre sua própria natureza, Cassirer apontou existir a partir do século XIX uma crise. O autor lamentou que o enriquecimento de fatos sobre a natureza humana não foi seguido por um enriquecimento do pensamento humano sobre o próprio Homem. O que se viu ocorrer foi o contrário, pois em virtude da compartimentação experimentada pelas ideias filosóficas e pelos ramos científicos formou-se uma imensa massa de dados desconexa. A falta de comunicação e de um referencial comum, levou a riqueza das observações científicas serem empobrecidas pela carência de uma unidade conceitual (CASSIRER, 2005, p. 41-43).

Para solucionar tal questão, recorreu Cassirer a uma explicação empírica da natureza humana. Para a autor é inadequado definir o Homem como um *animal rationale*, pois os pensadores que assim o definiram estavam expressando antes de tudo um imperativo moral. Por outro lado, as observações empíricas demonstram ser o Homem mais bem caracterizado por sua capacidade de produzir símbolos, por essa propriedade deveria ele ser definido primeiramente como um *animal symbolicum*. (CASSIRER, 2005, p.50).

Cassirer, dialogando com alguns resultados obtidos por pesquisas realizadas sobre o mecanismo de aquisição da linguagem dos animais, concluiu que diferentemente dos Homens os animais não conseguem passar de uma linguagem subjetivo-afetiva a uma linguagem objetivo-proposicional (CASSIRER, 2005 p. 56). Para o autor, mesmo que a linguagem humana esteja repleta de subjetividade (afetividade e emoção), a linguagem proposicional é sua característica própria. O que mais diferencia a linguagem humana seria o fato de que para o homem uma “[...]”

palavra não é, de modo algum, uma mera interjeição; não é uma expressão involuntária de sentimento, mas parte de uma sentença que tem uma distinta estrutura lógica” (CASSIRER, 2005 p. 54 55).

Em relação ao conhecimento empírico sobre a forma humana de simbolização, Cassirer emprega o exemplo da aquisição da linguagem de Hellen Keller, uma criança cega, surda e muda. Ao descrever o momento de descoberta por essa criança da função de simbolização, na qual ela adquire consciência da nomeação das coisas percebidas, o autor salientou ter havido uma verdadeira revolução intelectual, pois a partir dessa descoberta se abria à criança o vasto universo compreendido pelo mundo da cultura humana (CASSIRER, 2005 p. 60-64).

De forma resumida, na reflexão de Cassirer, por ser portador de um pensamento cuja identidade reside numa função de simbolização, o Homem é caracterizado como um ser simbólico que através de alguma das formas de objetivação presente no conjunto da cultura, tais como a arte, a religião e a ciência, constrói sua realidade. Assim, por mais que seja deficitário o aparelho empírico humano, o que torna o Homem num ser peculiar é sua habilidade de tornar suas experiências sensíveis num rico mundo de símbolos.

3.3. O SÍMBOLO, AS FORMAS SIMBÓLICAS E O ESPAÇO

Partindo de uma reflexão a respeito da unidade do ser, Cassirer pondera que sendo o conhecimento organizado por símbolos, sua significação fica a cargo de uma “estrutura conceitual lógica particular”. Para o autor os objetos da física, da química e da biologia não são coincidentes nem ao nível da natureza, “[...] porque cada uma dessas ciências tem um ponto de vista particular na proposição de sua problemática e submete os fenômenos a uma interpretação e conformação específicas de acordo com este ponto de vista” (CASSIRER, 2001, p.16).

Tal fato acaba por relegar a unidade do ser ao âmbito do incognoscível. A partir disso, pondera o autor que para se resguardar a unidade do ser o ponto de partida não mais deveria estar na “unidade do substrato e da origem”, mas em uma unidade

funcional (CASSIRER, 2001, p. 17-18).

Essa unidade funcional do conhecimento estaria ligada a uma função espiritual básica, a qual abrangeria diferentes formulações simbólicas. Partindo dessa função espiritual de simbolização o “[...] conhecimento (científico) por mais universal e extenso que seja seu conceito, representa apenas um tipo particular de configuração na totalidade das apreensões e interpretações espirituais do ser”. O objetivo do conhecimento científico é simplesmente encadear num contexto um fenômeno individual, ou seja, “[...] inserir o particular na estrutura de uma lei e uma ordem universal” (CASSIRER, 2001, p.18).

Porém, junto ao conhecimento científico, trilhando outros caminhos, outras formas de objetivação levam o individual para o nível do universalmente válido. Para Cassirer (2001, p.19) ao lado dos conceitos científicos:

[...] existem outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual. Também eles podem ser denominados de formas específicas de ‘objetivação’: isto é, podem ser compreendidos como meios de elevar o individual para o nível do universalmente válido; mas eles alcançam este objetivo da validade universal por um caminho completamente diferente daquele trilhado pelo conceito lógico e pela lei lógica. Toda autêntica função do espírito humano partilha com o conhecimento a propriedade fundamental de abrigar uma força primeva formadora, e não apenas reprodutora (nachbildende Kraft). Ela não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças a qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado ‘significado’, um conteúdo ideal peculiar. Isto é válido tanto para a arte como para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas essas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens (Bildwelten), nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com um princípio autônomo. E é por este motivo que cada uma destas manifestações produz suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais a eles se equiparam no que diz respeito a sua origem espiritual. Nenhuma destas configurações se funde pura e simplesmente com a outra ou dela pode ser derivada, uma vez que cada uma delas designa uma determinada forma de compreensão, na qual e através da qual se constitui um aspecto particular do ‘real’. Assim sendo, não se trata de maneiras diferentes pelo qual algo em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação.

Essas formas específicas de objetivação são as formas simbólicas. Cassirer trata mais abertamente, nos três volumes da *Filosofia das Formas Simbólicas*, da

linguagem, das manifestações mítico-religiosas e da ciência. Para Cassirer o desenvolvimento das formas simbólicas reside no fato de serem produtoras de um “*mundo de símbolos*” próprios:

[...] situado ao lado e acima do mundo das percepções: um mundo que, de acordo com a sua natureza imediata, ainda traz as cores do sensível, as quais, porém, representam uma sensibilidade já configurada e, portanto, dominada pelo espírito. Não se trata aqui de algo sensível simplesmente dado e encontrado, e sim de um sistema de multiplicidades sensíveis, produzidas por alguma forma de atividade criadora livre (CASSIRER, 2001, p.33).

Cassirer várias vezes esclarece não serem as formas simbólicas espelhos que refletem imagens de um dado exterior ou interior, pois diferente disso elas são a própria condição para a visão e a origem dessas imagens.

Neste sentido, o mito e a arte, a linguagem e a ciência são criações que formam o ser: elas não são simples cópias de uma realidade existente, mas representam, ao invés, as linhas gerais do movimento espiritual, do processo ideal no qual, para nós, o real se constitui como unidade e pluralidade, como multiplicidade das configurações que, entretanto, afinal são unificadas através de uma unidade de significação (CASSIRER, 2001, p.64).

Dessa forma existe uma força criadora que transforma o caos das impressões sensoriais em formas mais delineadas. Essas impressões somente assumem forma e duração através da simbolização.

Sobre o símbolo, seu conceito abrange todos os fenômenos em que é dotado ao sensível algum tipo de sentido, nos quais esse sensível em seu “ser-aí” e “ser-assim” “[...] se apresente como particularização, manifestação e encarnação de um sentido” (CASSIRER, 1998, p.116). Cada forma simbólica possui uma forma característica de tornar uma impressão sensorial em símbolo.

O processo de simbolização é diferenciado, sobretudo, na relação existente entre o meramente sensível e o conteúdo espiritual que o significa, entre as coisas e as imagens. O processo que leva a transformação de um dado sensível a um significado simbólico, conforme pode se visualizar na FIGURA 10, atende há uma tripla gradação, às funções: expressiva, de representação e de significação (CASSIRER, 1998, 2001,

2004, 2005).

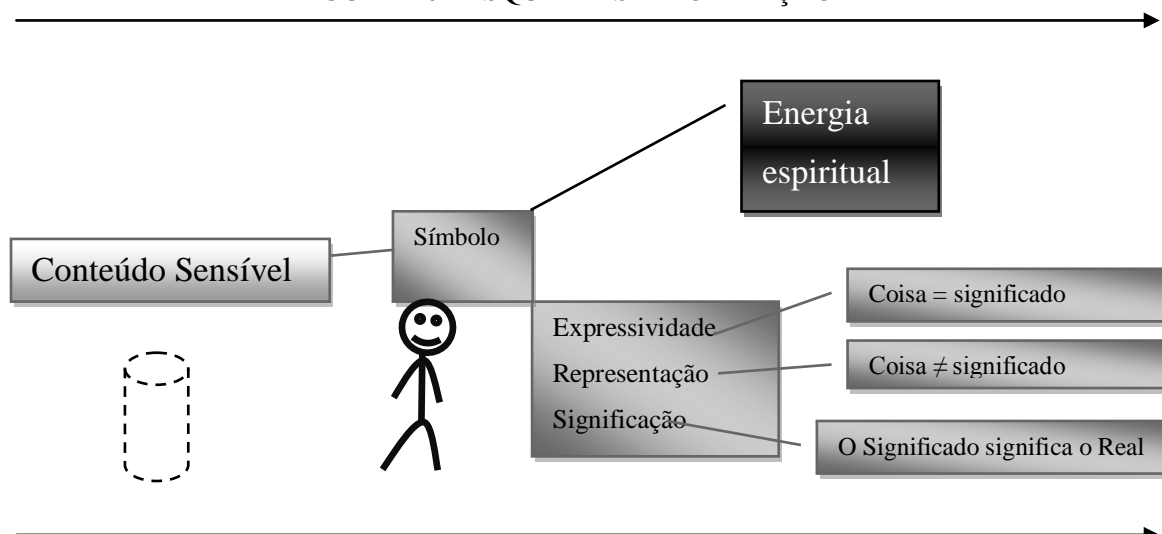
Na função expressiva não há separação entre a imagem e a coisa. Aqui uma imagem criada sobre um conteúdo sensível se torna o próprio conteúdo. Do ponto de vista da expressividade um ser recebe uma significação através da forma com que ele se revela no simples ato de ser, de existir. Dessa forma não se separa a aparência da realidade. A imagem não representa a coisa, ela é a própria coisa. Aqui não há uma divisão do conteúdo sensível em coisas e atributos, ao invés disso há uma relação afetiva com o mundo (CASSIRER, 1998). Na relação expressiva é oportuno observar que a significação do conteúdo sensível está diretamente relacionada ao afeto que tal conteúdo pode despertar no Homem. A forma simbólica nascida da relação expressiva com o mundo é o mito.

Ao contrário da expressividade, na função de representação há uma separação clara entre a imagem e a coisa, entre o símbolo e o conteúdo sensível. Aqui uma imagem, além de representar uma coisa torna essa coisa presente. Na função de representação a fixação de um significado a uma determinada coisa está diretamente ligada a sua fixação em unidades espaciais. Nesse ponto, cada coisa representada possui uma localização e se revela através de alguma forma espacial (CASSIRER, 1998, p.171).

Na função de significação as coisas do universo empírico não se confundem com suas representações. Diferente das anteriores, no qual a coisa e a sua imagem possuía uma estreita ligação, na função de significação há um desprendimento entre os fenômenos sensíveis e os conceitos. Aqui ocorre mais precisamente uma inversão, no qual o sensível é significado pelo conceito. A contemplação teórica do mundo significa as experiências antes mesmo delas acontecerem. A forma simbólica nascida dessa função de simbolização é a ciência (CASSIRER, 1998).

Apesar de assemelhar-se a uma escala, na qual a função de expressividade daria lugar à representação e essa última à significação, deve ser salientado que por mais avançado que esteja o conteúdo da consciência em direção à abstração, ele nunca se desconecta da expressividade primária (CASSIRER, 1998, p.134).

FIGURA 10 - ESQUEMA SIMBOLIZAÇÃO



Fonte: Ernst Cassirer (1998) elaborado por SILVA, A. S. (2009)

O símbolo, como união de conteúdo material e ideal, é marcado também por sua relação com o tempo e o espaço. Além do que, ao ser um mediador, o símbolo também é carregado de elementos corpóreos, do agir humano pelo tempo e sobre o espaço, as próprias formas simbólicas são ações realizadas pelo espírito humano em objetivar o mundo. Na filosofia de Cassirer o símbolo está ligado à materialidade e a ação humana, através de suas considerações não se conceber o símbolo apenas como uma representação ideal.

As diferentes formas simbólicas possuem cada qual, de acordo com as funções de simbolização assinaladas acima, peculiaridades no modo de lidar com o tempo e o espaço.

Quando o autor questiona a maneira pela qual um conteúdo sensível particular torna-se portador de uma significação espiritual, logo demonstra que as particularidades sensíveis não se apresentam isoladas, mas antes estão integradas “em um todo da consciência”. Totalidade essa constituída de modos específicos de associação, tais como:

- I. Momento de justaposição: de natureza espacial.
- II. Momento da sucessão: relacionado ao tempo.
- III. Relação de Causalidade.

Em cada forma de objetivação existe uma relação característica entre esses

modos específicos de associação. Essas formas seguem cursos diferentes na integração dos elementos sensíveis num todo de consciência, tal fato seria fruto do diferencial de *qualidade* e de *modalidade* (CASSIRER, 2001, p.45-46).

A *qualidade* seria o tipo específico pelo qual cada uma das formas cria “séries dentro da totalidade da consciência”. Já a *modalidade das formas*, como anteriormente explicitado, são as próprias formas simbólicas (a arte, o mito, a religião, a ciência), cada qual, portadora de um contexto de inserção formal particular, transformaria as relações de *qualidade* (CASSIRER, 2001, p.46).

As relações estabelecidas entre a justaposição e a sucessão, o espaço e o tempo, se conectam a relação conteúdo material/conteúdo ideal. A própria existência de uma “unidade subjetiva da consciência” e de uma “unidade objetiva do objeto” está relacionada a isso (CASSIRER, 2001, p.52).

O tempo é mais bem caracterizado pela sucessão, disso resulta que o instante temporal (o agora) não é estático, mas uma “transição fluída entre passado e futuro”. Com o espaço haveria uma relação de justaposição, porém a apreensão de um todo espacial depende anteriormente da formação de séries temporais. Uma síntese simultânea da consciência com o espaço somente se completa com uma síntese sucessiva relativa às apreensões temporais. O que daria lugar a um sistema topológico onde cada elemento espacial estaria em relação a outro (CASSIRER, 2001, p.50-54).

Sobre isso Cassirer observa que:

O espaço de modo algum é receptáculo imóvel que recolhe as “coisas” prontas e acabadas, representando ao invés, um conjunto de funções ideais que se complementam e determinam mutuamente para formar um resultado unificado. Assim como no simples “agora” do tempo encontramos simultaneamente expressadas o antes e o depois, ou seja, as direções fundamentais do processo temporal, da mesma forma em cada “aqui” estabelecemos um “lá” e um “acolá”. O local particular não existe antes do sistema topológico, mas tão somente em referência a ele e em correlação com ele (CASSIRER, 2001, p.54).

Além do espaço e do tempo existe outra forma de unidade hierarquicamente superior, a conexão objetiva. Ela oferece respaldo às múltiplas características que uma determinada coisa pode possuir sem deixar de ser essa mesma coisa. Se as sínteses

sucessiva e simultânea fossem ponto de partida para formar um todo de um objeto, as diferenças pelas quais algumas coisas em determinados instantes se apresentam escapariam. Ao efetuar a formulação de uma coisa por suas partes seriam criadas coisas singulares imutáveis que dificilmente se repetiriam na série temporal e espacial elaborada. Para que isso não ocorra é preciso selecionar características que permanecem imutáveis para determinar o todo dessa coisa. Assim, sobre determinado objeto são retidas algumas características que lhe oferecem particularidade, o que resulta em um todo no qual as partes somente são possíveis se estiverem inseridas nele (CASSIRER, 2001, p.56).

Essas relações entre o tempo, o espaço e a conexão objetiva, são o fundamento da representação. Cassirer procurou demonstrar que “[...] a representação de um conteúdo dentro do outro e através de outro constitui uma premissa essencial para a construção da consciência e a condição de sua própria unidade formal” (CASSIRER, 2001, p.61).

Um símbolo seria construído através da retenção em uma série de sucessões e justaposições de algumas características basilares de um objeto. As diferenças entre as significações desse objeto seriam relacionadas às peculiaridades referentes à modalidade das formas. Assim, o modo específico de produzir símbolos de cada forma simbólica estaria estreitamente relacionado às suas peculiaridades de estruturação do espaço e do tempo.

Mais especificamente em relação ao espaço não há produto ou qualquer outra criação do homem que não se refira de algum modo a ele (CASSIRER, 1998, p.181), ao passo que é a partir dele construída a própria realidade.

Por meio do espaço os fenômenos sensíveis seriam particularizados. Em meio à fluidez dos fenômenos sensíveis, numa corrente contínua de aparências, a consciência humana se realizaria através da retenção de algumas unidades básicas, as quais são remetidas há uma justaposição espacial (CASSIRER, 1998, p. 171).

Para Cassirer (1998, p. 172):

Cada uma das coisas reais se manifesta ante toda sua realidade, ocupando um lugar do espaço e excluindo todos os demais dele. [...] uma coisa ganha

individualidade na medida em que se torna um individuo espacial, no sentido em que possui uma esfera própria pela qual se encontra e se afirma frente a qualquer outro ser. (trad. nossa)

Vale lembrar que o espaço está relacionado ao tempo e para um sistema topológico é necessário à constituição de uma série de sucessões de ordem temporal. O espaço se remete ao tempo, da mesma forma que um objeto material está relacionado ao seu conteúdo ideal. As séries justapostas (espacializadas) se referem às séries de sucessões (temporalizadas). Porém para o espaço não há uma gênese ele se conforma como um esquema da própria construção da consciência.

Para Cassirer (1998 p. 180 trad. nossa) “[...] espaço não é um objeto em si que nos é apresentado imediatamente e se nos dá a conhecer mediante ‘signos’, mas é uma modalidade, um esquematismo peculiar da própria representação”. Para o autor (1998 p.180 trad. nossa) “[...] voltar-se ao mundo do espaço é o primeiro passo na busca do espírito em objetivar, apreender e determinar as identidades das coisas”.

Porém a objetivação das coisas, ou mesmo, a constituição dessas coisas na consciência percorre caminhos diversos. Cada uma das modalidades de objetivação possui uma qualidade específica na forma de organizar as séries espaciais. No mito o espaço é um espaço de ação e expressão. Nas formas mais representativas da cultura, o espaço sofre um processo de simbolização, um esquema do pensamento no qual cada coisa ganha sua individualidade e à medida que essas práticas simbólicas avançam o espaço chega ao caráter de pura abstração.

3.4. RELIGIÃO EM CASSIRER

A religião enquanto forma de objetivação engendra um universo simbólico por intermédio das funções de expressividade e representação. Sua origem, do mesmo modo que o mito reside no choque da consciência existencial humana com a consciência de sua efemeridade material. O mito e a religião por ter origem na morte possuem aspectos comuns (CASSIRER, 2005, p.146). Sobre essa relação Cassirer (2005, p.146) observa que:

Em todo o curso de sua história a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. Por outro lado o mito, mesmo em suas formas mais grosseiras e rudimentares, traz em si alguns motivos que de certo modo antecipam os ideais religiosos superiores que chegam depois. Desde o início, o mito é religião em potencial.

A base da qual se desprende a religião é o mito. Os ideais religiosos, tais como liberdade, individualidade, sociabilidade e consciência moral, são resultados de um universo simbólico anterior do qual se alimentam. O que mais marcou o desenvolvimento da religião foi sua intervenção sobre o sistema de tabus. Os profetas e fundadores de religiões como o Judaísmo, Cristianismo e Zoroastrismo propuseram, através de suas narrativas, suprimir uma obediência passiva ao sistema de tabus em prol de uma obrigação religiosa individual na qual se expressava um ideal de liberdade (CASSIRER, 2005, p. 158-179).

A manifestação da religião através de um sistema de representações religiosas é o que melhor a diferencia do mito, caracterizado apenas pela expressividade. A identidade específica da religião é delineada através da capacidade espiritual de unir a elementos míticos um conhecimento organizado em tradições orais e escritas.

Essa mesma amálgama caracteriza a relação da religião com o espaço. Assim, a religião impregnada de elementos míticos se desenvolve num espaço saturado pelo modo mítico de sentir, ao se diferenciar do mito pela representatividade o espaço no qual o homem religioso se realiza também é representacional..

A intuição mítica de espaço se caracteriza por uma afetividade do Homem para com o meio (CASSIRER, 2004, p. 154-155). Através da atribuição de valores afetivos contrários, os locais e as direções espaciais são qualificados como sagrado ou não sagrado, o que reveste o espaço de diferenciações (CASSIRER, 2004, p. 168-186). Assim, ao dispor sua função qualificadora pelo espaço, o pensamento mítico pode mais facilmente comparar e organizar as semelhanças entre suas produções espirituais (CASSIRER, 2004, p. 155-156).

Essa qualificação afetiva dada ao espaço tem origem na oposição do dia em relação à noite, das quais se desprenderiam outras oposições tais como: luz e trevas,

nascimento e túmulo, oriente e ocidente (CASSIRER, 2004, p. 168-186).

Tudo que se apresenta no espaço como sagrado, manifestação de um deus ou demônio, é justificado através do tempo, a principal marca do pensamento mítico. No mito o tempo é visto como um vir a ser. As coisas presentes no espaço são desdobradas de um todo temporal. As divisões cronológicas seguem paralelas as subdivisões do espaço e, da mesma forma que esse, a cada fração do tempo  atribuída uma qualidade mítico-religiosa própria. A origem da divisão temporal também  alternância entre luz e escuridão, dia e noite (CASSIRER, 2004, p.186-196).

No entanto, no mito, o tempo não  constituído de duração e de sucessões regulares. Para a consciência mítica existem apenas determinadas figuras do tempo. Seu conjunto é formado por segmentos que, condensados e destacados através de um sentimento, marcam seus compassos, exemplo disso seriam os períodos rituais e os ritos de passagem. As transformaes naturais ocorridas pela ação do tempo são observadas pelo Homem como mudanças pessoais ou interferência de um deus ou demônio, daqui surge a tentativa de dominar os processos naturais através da mágica (CASSIRER, 2004, p.192,193,198).

O desenvolvimento da religião traz uma mudança na relação com o tempo. Cada religião enfatiza especialmente alguma fase do tempo, o que as caracteriza singularmente. As religiões monoteístas acabam por construir uma história para o futuro através das narrativas proféticas (CASSIRER, 2004, p.210-213).

As narrativas, atinentes à linguagem, oferecem  religião um caráter representativo. Diferente do mito, no qual as diversidades espaciais são construídas através de sensaes subjetivas, na linguagem opera a função de representação (CASSIRER, 1998, p.183-184).

O espaço na função de representação se conforma como o esquema no qual a consciência fixa as particularidades das coisas concebidas. Assim sendo, a consciência humana frente aos estímulos das coisas presentes no universo sensível não os tomaria como dados novos, mas como um aparecer das representaes, as quais, através desse aparecer, estariam inclusas numa topologia espacial (CASSIRER, 1998, p. 171-193).

Para Cassirer a evolução das ideias mítico-religiosas ocorreu em conjunto com

a da linguagem. Esta surge da mesma forma que o mito, através de uma emoção, de uma concentração da percepção em um determinado objeto. Dessa concentração pode surgir uma imagem mítica dotada de uma qualidade emocional específica ou uma imagem linguística. Desse ponto em diante há estreita relação no desenvolvimento de ambas às formas simbólicas (CASSIRER, 2006, p. 52-55).

No desenvolvimento do pensamento mítico-religioso as configurações míticas se tornam mais definidas através da nomeação. Através da palavra um deus é trazido à existência, da mesma forma que a partir de suas palavras é criado o mundo e colocado ordem ao caos. No mito originariamente a própria Palavra possui poder.

3.5. ANTROPOLOGIA DE GILBERT DURAND

Ernst Cassirer pouco desenvolve na exposição de sua filosofia o mecanismo pelo qual surgem os símbolos da relação de expressividade. Sobre isso Cassirer recorreu a estruturas luminosas como o dia e a noite, além da relação do homem com a morte.

Para suprir esse déficit, um autor que servirá de apoio é Gilbert Durand, principalmente as contribuições dos dois seguintes trabalhos: *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* e *A Imaginação Simbólica*.

O autor defende que durante o desenvolvimento do pensamento ocidental houve uma constante marginalização da produção simbólica humana ao ponto de no século XIX ter esta um papel demasiado pequeno frente ao racionalismo. A retomada do estudo das imagens simbólicas ocorreu através das contribuições da psicopatologia e da etnologia. No entanto, essa redescoberta não oferecia ao simbólico uma autonomia, antes disso, essas contribuições visavam integrar e sistematizar as manifestações simbólicas em uma explicação intelectualista, para isso reduziam os símbolos a dados científicos. A essa hermenêutica autor nomeou de redutora (DURAND, 1993, p. 34-37).

Entre a hermenêutica redutora e aquela que instaura a importância do simbólico, Durand (1993, p.53 54) argumenta ser necessário situar a obra de Cassirer,

a qual deve ser vista como um contraponto ou prefácio a todos os trabalhos realizados sobre a simbólica. Porém expressa o autor que Cassirer, mesmo oferecendo ao símbolo um papel de destaque, ainda efetua certa hierarquização das manifestações culturais, situando o mito como uma manifestação dinamicamente mais frágil que a ciência. As hermenêuticas instauradoras seriam aquelas em que ao simbólico é dada autonomia em relação à lógica. Os autores que melhor representariam essa hermenêutica seriam: Jung e Bachelard.

Na busca por construir uma antropologia do imaginário, Durand (1993, p.73 74) observou ter sido necessário eliminar os resquícios dos juízos de valor culturalmente herdados por alguns autores, como Cassirer e Bachelard, para os quais o racionalismo ainda se sobrepunha a outras manifestações culturais. Além disso, era necessário também não ver, como em Jung, o símbolo como uma síntese mental. Através dessas refutações o autor busca sistematizar as estruturas antropológicas do imaginário.

Em seu estruturalismo os símbolos são relacionados a três dominantes reflexas, as quais funcionariam “[...] como matrizes sensório motoras nas quais as representações vão naturalmente integrar-se.” Essas dominantes reflexas seriam: a postural, digestiva e copulativa. Além disso, os símbolos são divididos em regimes diurno e noturno (DURAND, 2002, 47-58).

As dominantes reflexas quando associadas às representações são chamadas de esquemas. Por exemplo, “[...] ao gesto postural correspondem dois esquemas: o da verticalização ascendente e o da divisão quer visual quer manual, ao gesto do engolimento corresponde o esquema da descida e o do acocoramento na intimidade.” Os esquemas seriam “[...] o esqueleto, o esboço funcional da imaginação” (DURAND, 2002, p.60).

Os grandes arquétipos são determinados pelo contato dos esquemas com o ambiente natural e social. “O arquétipo constitui o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais.” O arquétipo é estável e dessa forma os esquemas de ascensão são correspondidos por arquétipos de cume e de chefe. Já os esquemas são substantificados pela constância arquetipal (DURAND, 2002, p 61).

Em relação ao símbolo Durand expressa que ao contrário do arquétipo, que possui característica universal e estável em relação ao esquema, os símbolos possuem sentidos diferentes e estão a caminho da substantivação, dessa forma “[...] enquanto o esquema ascensional e o arquétipo do céu permanecem imutáveis, o simbolismo que os demarca transforma-se de escada em flecha voadora, em avião supersônico ou campeão de salto.” E nesse caminho um símbolo pode vir a se tornar um signo (DURAND, 2002, p.62).

Os Esquemas, os arquétipos e os símbolos compõem o mito. O qual seria para Durand (2002, p.62, 63):

Um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em idéias. O mito explica um esquema ou um grupo de esquemas. Do mesmo modo que o arquétipo promovia a idéia e o símbolo engendrava o nome, podemos dizer que o mito promove a doutrina religiosa, o sistema filosófico ou, como bem viu Bréhier, a narrativa histórica e lendária.

A definição de mito do autor é semelhante à posição tomada por esse trabalho a respeito da nominação das experiências sensíveis. Durand oferece a essa teorização grande contribuição quando demonstra que a valoração negativa de arquétipos, esquemas e símbolos relacionados ao tempo e a morte oferecem uma excitação para o pensamento construir através do imaginário uma linha de superação.

Durand (2002, p.123) observa que transformar os males e as angústias em símbolos e imagens é uma forma de dominar esses infortúnios. Imaginar os terrores do tempo já abre a possibilidade de exorcizá-los. O imaginário pode derrotar os dragões que vivem no entorno da morte através de imagens que denotam armas. Para o autor o esquema ascensional, o arquétipo de luz uraniana e o esquema diairético são contrapontos à queda, as trevas e à carne. Esse seria o regime diurno da imagem, que caracterizado pelas estruturas esquizomorfos do imaginário promoveria através da antítese a separação, a oposição.

No regime noturno, caracterizado pela procura da constância na fluidez

temporal, ocorre uma inversão do sentido afetivo da imagem. Nesse regime o antídoto em relação ao tempo ao invés da antítese será o eufemismo, no qual as imagens da noite, as quais lembram o tempo, se tornam positivas. No regime noturno imperam os símbolos cíclicos, de inversão e intimidade (DURAND, 2002 p.193-198).

Na conformação da religião há esse mesmo “esquematismo”, no qual, para se fugir dos perigos do tempo e da morte, o imaginário humano se alimenta de alguns esquemas, arquétipos e símbolos, os quais através da objetivação são organizados pelo discurso em narrativas, em conhecimento religioso e através da ação humana espacializados.

Não obstante as objeções de Gilbert Durand à obra de Cassirer, a forma pela qual o primeiro organiza a simbolização no mito se comporta como um profícuo desenvolvimento teórico de uma lacuna deixada pela *Filosofia das Formas Simbólicas*, a questão sobre a produção do mito através da expressividade e seu encadeamento no fio de uma narrativa religiosa.

3.6. ESPACIALIZAÇÃO DA RELIGIÃO

As palavras concatenadas em narrativas religiosas são os primeiros veículos da difusão de uma explicação religiosa de mundo. Através da nomeação uma experiência religiosa individual pode ser narrada e transformada em uma experiência coletiva. Dessa forma discursos elaborados a partir de uma vivência mítico-religiosa se expandem territorialmente através do falar.

No entanto, a espacialização das ideias religiosas, ou seja, a relação de um sentimento, de um significado ou mesmo uma ação de dispersão e apropriação de caráter religioso sobre o espaço, se daria primeiramente através da expressividade.

Algumas experiências afetivas características da expressividade são relacionadas aos temores do tempo e da morte e se apresentam através de símbolos: teriomórficos (de animais), nictomórficos (das trevas) e catamórficos (de queda). Ao se deparar com os perigos da morte e a constelação de símbolos a ela relacionada, o pensamento humano buscaria exorcizá-los através de uma produção simbólica

embasada em antíteses e eufemizações.

As imagens surgidas dessa experiência humana podem ser ancoradas e objetivadas (racionalizadas) no entorno dos enunciados religiosos. A religião, como forma simbólica, faz o entrelaçamento entre essa vivência pessoal expressiva e uma explicação de ordem geral representativa.

A espacialização de um discurso religioso se daria primeiramente no instante em que o Homem busca explicar numa linguagem, no fio de uma narrativa, suas experiências afetivas com o mundo.

O ato de nominar e explicar experiências sensíveis, em acordo com um conhecimento religioso objetivante, oferece ao homem a possibilidade de ordenar as coisas do espaço no enredo de uma explicação religiosa de mundo. Assim as sensações de uma coisa se tornam palavras, representações com origem temporal, posição espacial e relações de causalidade.

Em sociedades como a atual o olhar religioso já está impregnado por certas linguagens religiosas cuja origem remonta a um passado histórico ou imemorial. O primeiro passo na espacialização desses discursos foi dado pelo (s) organizador (es) da narrativa, pela habilidade de transformar experiências em verdades religiosas, as quais ao serem narradas a outras pessoas tiveram menos ou mais êxito na espacialização do nominar de experiências sensíveis com o mundo.

O caráter social de um sistema religioso se concretiza a partir da dispersão de seus enunciados. Quando uma verdade religiosa se torna veículo de objetivação da vivência expressiva de um número maior de pessoas tende a se espacializar mais nitidamente. O narrar da experiência religiosa propicia sua reprodução no nominar das experiências alheias. Assim, na posse da oralidade e/ou da textualidade pela qual se é difundido o saber religioso, o crente se torna agente de espacialização. Através de seu dizer as ideias religiosas se difundem pelo meio social e as representações contidas nos discursos se voltam ao espaço e são espacializados para além daquele espaço/tempo originário.

Como exemplo é possível dizer que o êxito do cristianismo em sua dispersão espacial já estava potencialmente delineado na própria narrativa bíblica. Os

evangelhos já incitam sua difusão quando narram as palavras proferidas por Jesus Cristo no momento de sua estada com os discípulos: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura.” (MARCOS, 16, 15-16). As palavras proferidas por Cristo narrada pelo evangelista procuram exortar o enunciário a ser, por meio de suas ações e palavras, um enunciador das verdades cristãs. Esse estímulo à difusão da narrativa expresso na própria narrativa marca profundamente o cristianismo como uma religião de missão. A espacialização do cristianismo se baseia desde início na difusão dos ensinamentos religiosos, o que se configurava como uma prova de amor ao próximo. Resultado disso foi o surgimento de manifestações evangélicas em vários lugares do mundo.

A enunciação das narrativas altera principalmente a relação do enunciário com suas experiências expressivas. O conhecimento religioso auxilia na objetivação de um sentir primário, objetivando-o como experiências religiosas com o mundo. Através disso, o Homem, impelido a agir em conformidade à forma pela qual vive e nomeia seu cosmos, transformaria o espaço, tanto no nível significativo, quanto material.

A vivência afetiva com o espaço significa negativamente ambientes imaginariamente povoados por animais “demoníacos”, onde reinam as trevas, consuma-se à queda e a morte (abismo, vale obscuro, fundo do mar, interior da terra, etc.), através de antítese a esses espaços são afetivamente positivados ambientes de ascensão e purificação (cumes das montanhas, as torres, locais com luz banhados pelo dourado do sol e azul do céu), por meio de eufemização são positivados ambientes de segurança, intimidade e encontro como as navegações, a casa, o templo, etc. A narrativa religiosa oferece ao Homem a possibilidade de objetivar essa afetividade primária de espaço e transpô-la a um espaço de representações.

Sendo a narrativa resultado do encadeamento de esquemas, arquétipos e símbolos no fio do discurso, as concretizações de algumas particularizações espaciais religiosas se encontram em estado de latência na própria afetividade humana.

O conhecimento religioso ao operar pela organização, divisão e significação das coisas presentes no espaço concreto e imaginário, auxilia o Homem a ordenar o espaço e as coisas para qual dirige sua atenção e efetua suas ações cotidianas.

Dessa forma de organizar, dividir e significar o espaço a sacralização é força motriz. A dotação de qualificação diferenciada aos espaços obedeceria, por um lado às experiências expressivas e por outro às representações presentes no conhecimento religioso. O espaço sagrado se manifestaria em acordo com a narrativa obedecendo a funções de ascensão, purificação, segurança, intimidade e encontro, da mesma forma o profano estaria relacionado a funções de queda e trevas. Ao invés do sacro se prender ao concreto, seu aparecer estaria anteriormente condicionado a imagem arquetípica e a função que esta representaria. Através disso as crenças, os ritos encontram um centro de referência, no qual o pensamento humano pode fixar mais facilmente a identidade das coisas religiosas.

No próprio ato da conversão, aqui compreendido como momento de escolha por uma forma religiosa para nomeação de um modo pessoal específico de sentir e viver o mundo, já se depara o novo fiel com a necessidade de construir um “script” temporal e espacial pelo qual pode situar os fatos, as coisas e as ações inscritas nesse conhecimento. Dessa forma os lugares sagrados viriam fortalecer sua percepção religiosa de mundo. Assim o processo de espacialização presente se retroalimentaria no processo passado. A sacralização de frações do espaço no decorrer da história é fortalecedora da espacialização atual.

Por significar o cosmo, a verdade religiosa seria muito mais que um “mero” conhecimento, seria a certeza das coisas e de seus sentidos. A própria existência humana se objetivaria num enredo em que o ser se consumaria em uma forma específica de agir sobre o mundo. As verdades presentes na narrativa auxiliariam na construção de sentidos para a passagem do tempo, das coisas no espaço, bem como para um modo de ser no mundo. A verdade religiosa ao servir de alento as necessidade existências humanas seria peça chave na constituição dessa existência.

Na conclusão de sua obra *Ensaio Sobre o Homem*, Cassirer (2005, p.365) expressa que a vida cultural do Homem gira em torno de uma incessante luta entre tradição e inovação, entre forças reprodutoras e forças criadoras.

Tal dualismo se expressaria com o passar do tempo na forma de grupos religiosos organizados. As organizações religiosas, erigidas no entorno de uma

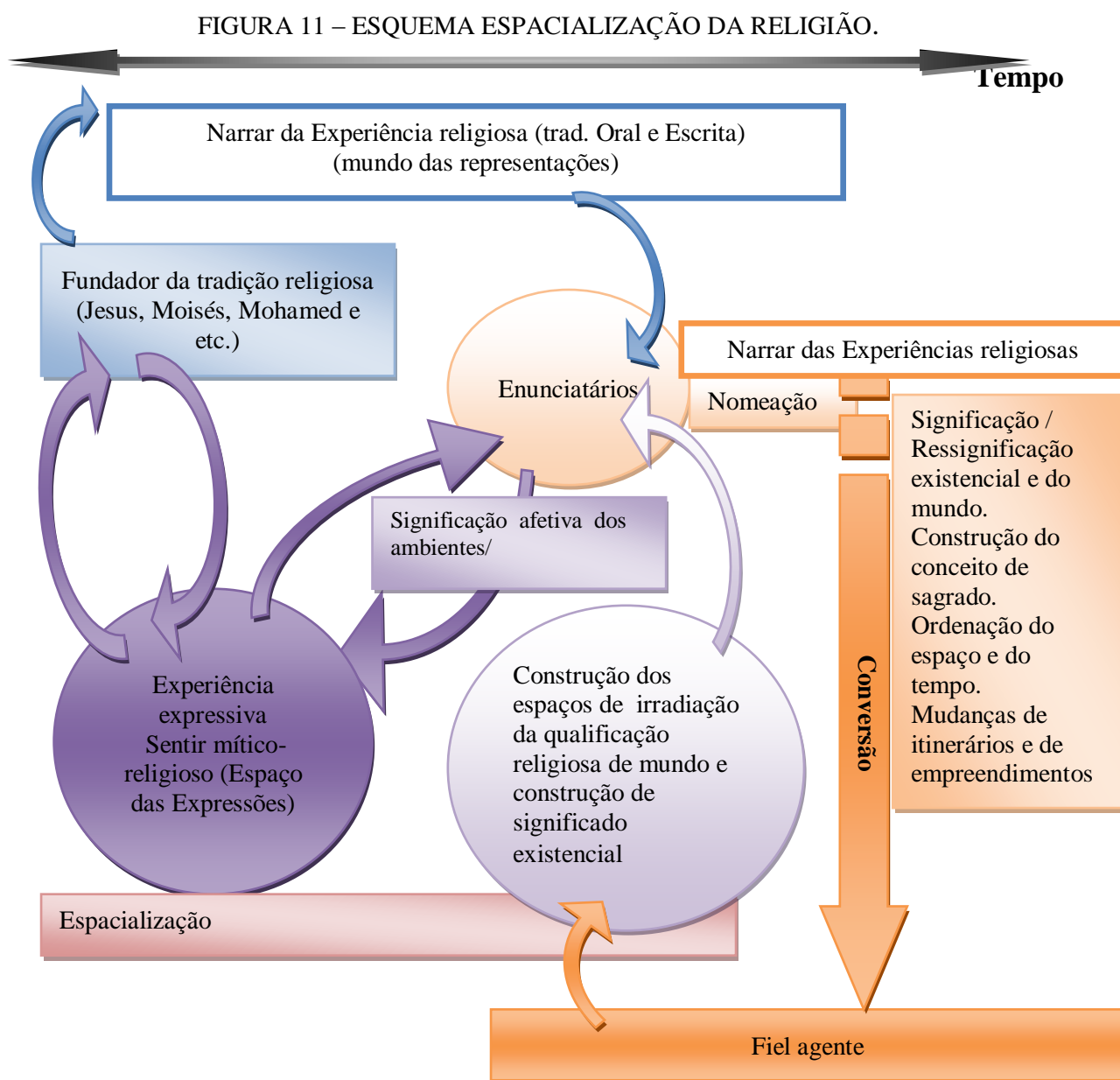
interpretação religiosa, tem por intento manter e perpetuar-se na tradição ou na inovação. Essa necessidade de proteger a verdade se conforma como um meio de conservação dos símbolos orientadores da vida, pois a negação de sua validade anularia as certezas existenciais de um grupo de pessoas, o que daria lugar a um vazio simbólico no qual o mundo deixaria de ter um significado ou seria ressignificado. Para essa ressignificação seria necessário outro conhecimento, outra interpretação de mundo. Assim as organizações religiosas seriam, muito mais que relações hierárquicas, sistemas instituídos para a defesa de um cosmo partilhado solidariamente.

Resumidamente e reiteradamente pode-se sistematizar a espacialização de uma linguagem religiosa da seguinte forma:

- I. As experiências humanas com as feições do espaço são em primeira instância remetidas a sensações originadas do encadeamento entre os esquemas e o ambiente, as divisões do espaço são construídas através da afetividade. Assim ambientes relacionados aos perigos do tempo e da morte são negativados em detrimento dos locais que denotam intimidade, ascensão, purificação e segurança, os quais são positivamente qualificados.
- II. Essa vivência expressiva pode ser objetivada por meio de um conhecimento. O nomear dessas experiências através de uma narrativa propicia a organização de um cosmos pessoal religioso. As representações presentes nesse conhecimento oferecem sentido ao tempo e à ordenação do espaço.
- III. O Homem animado por esse modo religioso de nominar o mundo passa a exercer suas ações mentais e corporais pelo tempo e sobre o espaço, o construindo e o significando e assim perpetuando o referencial simbólico pelo qual objetiva sua existência.

Todo Homem que adotasse uma linguagem religiosa para falar e viver seu mundo passaria pelos estágios acima. As interações entre a expressividade, as verdades religiosas e as relações discursivas nas sociedades resultam num processo de

espacialização da religião, cujos fluxos de retroalimentação podem ser visualizados na FIGURA 11 abaixo:



Elaborado por SILVA, A. S.(2010)

4 A ESPACIALIZAÇÃO DA IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS

A Igreja Internacional da Graça de Deus vem sendo objeto de estudo de algumas dissertações e teses na última década. Trabalhos esses que, realizados no âmbito de distintas disciplinas, ao partir de referenciais teóricos diversos chegam muitas vezes a resultados conflitantes. No escopo das abordagens geográficas, como anteriormente citado, o silêncio predomina.

O enfoque principal dessas pesquisas é a mídia. Pereira (2008) realizou, baseando-se em autores da tradição francesa de análise do discurso, um estudo sobre o editorial da revista Show da Fé. Em suas conclusões observa o autor que o editorial da revista religiosa é construído, em decorrência de seus consumidores, de uma forma híbrida, no qual subsistem elementos religiosos e comerciais midiáticos.

Patriota (2008), em sua tese de doutoramento, procurou analisar o programa Show da Fé através da concepção de sociedade do espetáculo de Guy Debord. Através de suas referências apontou serem as mídias evangélicas produtos, espetáculos de entretenimento para serem consumidos pela sociedade. Patriota (2008 p.293) conclui que se Debord estiver correto:

[...] a religião-midiática-espetacular neopentecostal não teria como finalidade, por exemplo, religar o divino com o humano, como se diz nos livros de sociologia das religiões que buscam explicar, também empiricamente, as relações mútuas entre a religião e a sociedade, por meio de seus estudos da dimensão social da religião e da dimensão religiosa da sociedade, mas tal religião, alicerçada no espetáculo midiático apenas pretende encenar, representar, simular essa religião. Assim sendo, não é sequer preciso a experiência com Deus, basta apenas a divertida encenação dessa experiência

Schmidt (2008) por um viés semelhante, ao estudar o uso da televisão pela IIGD, apontou ser o neopentecostalismo a religião da TV. Para esse autor a IIGD se revela como igreja eletrônica. O programa Show da Fé apresentaria a fé como um espetáculo, no qual a cura seria sua principal manifestação. Efetuada toda sua análise o autor conclui sua dissertação da seguinte forma:

É assim que está trabalhando a Igreja Internacional da Graça, como uma das Igrejas Eletrônicas mais fortes da atualidade no país conhecido como o mais católico do mundo. A cura é vista como espetáculo e a fé como um grande show de prodígios. Não se crê em Deus pelo que Ele é, mas pelo que Ele produz na pessoa. Deus é enquanto produz efeito. É a morte de Deus na sua essência para crer em sua imanência. Deus tornou-se, pela Igreja Eletrônica, um produto comercial de uma sociedade religiosa de consumo. É consumido por clientes enquanto opera a mudança no indivíduo. E se Deus não existisse, a Igreja Eletrônica o teria criado para tornar-se um produto comerciável. O Criador tornou-se uma criatura midiática feita à imagem e semelhança de um mundo imagético e tecnológico. Não possui sua origem do pó como crê o princípio bíblico a respeito do homem, mas da poeira da técnica eletrônica e televisiva, que lhe deu um aprimorado sopro de vida. A Igreja Eletrônica acredita que a imagem da TV é que “encarna” o verbo divino. Esta é a grande pregação dos neopentecostais, de modo especial do missionário R.R.Souza, em meio ao som, movimento e imagens digitalizadas. E pela TV, o verbo divino habitou entre nós! (SCHMIDT, G. 2008 p.127).

Sobre o programa Show da Fé, Fonteles (2007) conclui que a técnica empregada nas produções de TV esvazia a religião de seus valores, a mídia para o autor é “um campo inautêntico para expressão religiosa”.

Ainda sobre a relação da IIGD com a mídia, Moraes (2008) defende que a igreja se confunde com sua própria estrutura midiática, cujo fortalecimento é a principal finalidade de seu dirigente, o qual busca somar esforços inclusive políticos para isso.

Diferente dessas análises é a tese construída por Silva (2006), na qual o autor, através do estudo da IIGD, aborda a sacralização do dinheiro nas igrejas pentecostais. Para o autor as contribuições financeiras à igreja não devem ser vistas como uma barganha ou mesmo uma relação comercial em que se paga por uma bênção, mas como um sacrifício. O dinheiro quando consagrado pertence a Deus e a prosperidade a ser alcançada pelo fiel não se relaciona com o dinheiro, mas com sua proximidade a Deus.

Visto o tema predominante pelo qual é a igreja focada, a mídia num primeiro instante foi cogitada como tema principal desta dissertação, porém após trabalho de campo, nos templos, nas manifestações públicas, através da observação, foi necessário mudar o intento original. A Igreja Internacional da Graça de Deus por mais que alguns

trabalhos acima tenham uma conclusão distinta não se resume à mídia da qual se serve.

Nos apontamentos que se seguem, a mídia será contemplada através do olhar pela qual é vista por aqueles que a empreendem, ou seja, as próprias lideranças da igreja. Através da pesquisa de campo foi desvendado um universo que pouco aparece nas análises acima, no qual pessoas congregam no templo e trabalham voluntariamente. O universo vivido por aquelas pessoas que a partir do receptor de televisão foram atraídas a uma vida religiosa, para os quais a mídia é apenas um acessório, já que a igreja acontece no templo junto ao “povo de Deus”. Se na TV há espetáculo, o que há na vida das pessoas? A religião demonstrada pela TV permanece apenas como um espetáculo em imagens ou se encarna em ação? Igrejas que fazem uso da mídia como a IIGD não ligam pessoas com pessoas e as mesmas com a transcendência? Esses questionamentos não são os que se visam aqui responder, porém as ponderações que se seguem desafiam algumas conclusões supracitadas.

A exposição do processo de espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus será realizada de acordo com a teoria desenvolvida no capítulo anterior. Primeiro, tratar-se-á da objetivação da vivência expressiva em conhecimento, bem como da missão religiosa que disso se segue. Num segundo momento será abordada a estrutura das imagens, a geografia proposta pelo discurso construído no entorno da missão religiosa e seu desdobramento na conversão do outro. Isto realizado, no próximo passo, a apresentação voltar-se-á a efetivação da espacialização proposta pelo discurso através das ações perpetradas pelos membros da igreja. Por último dedicar-se-á à forma pela qual ações pessoais e conjuntas são hierarquizadas, necessitam e são condensadas em espaço concreto.

4.1. DA EXPRESSIVIDADE À ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA

A vivência expressiva com as coisas do mundo permeia toda a construção simbólica, é ela subjacente a todas as manifestações da cultura humana, seja em direção à transcendência do tempo, da angústia, em nome da fé ou da razão. Vivência

que engendra a ação humana e a construção do espaço.

O nascimento de um Homem já implica uma ação, uma alteração no espaço. Da maternidade ao berço, da escola à universidade, da infância e adolescência à idade adulta, do calor das paixões à frieza acalorada pela angústia da morte e do túmulo, o Homem através de uma forma de sentir, olhar, pensar e de agir torna suas experiências em palavras e apresenta seu cosmo através de seus discursos.

O espaço no qual se expressam o medo, a morte, o mal, torna-se através da luta pela transcendência em missão, o herói que busca salvar os homens do “(i)mundo”, derrotando os dragões da dor, da pobreza, da doença, do vício, coloca-se em movimento com suas armas, suas embarcações, no intuito messiânico de levar os Homens ao outro lado do lago da morte, para que sobre as montanhas do discernimento possam compreender a real situação de suas misérias.

O cristianismo como tantos outros sistemas religiosos provê seus enunciatários com o poder do herói que cada um busca para si. No cristianismo, ao invés da espada, o herói, através da cruz, da Palavra, do amor, por missão busca purificação, transcendência da morte, salvação de si e daqueles para os quais dirige seu cuidado, o seu necessário amor.

São muitos os conhecimentos construídos a respeito do mundo, do Homem e da morte, muitas são as armas e os heróis que se aventuram nas lutas contras as injustiças cometidas pelos dragões das misérias, e são muitas as formas de se encadear no texto e num contexto simbólico as experiências humanas com o mundo.

Em Muniz Freire, município situado no interior do estado do Espírito Santo, no ano de 1947, no seio de uma família composta por uma jovem senhora católica e um senhor de origem batista, nasceu Romildo Ribeiro Soares. Pessoa esta que, como qualquer outra, busca encontrar uma explicação para o modo pelo qual vive seu mundo. Homem este, que ao objetivar suas experiências com o mundo constrói seu cosmo e cria uma narrativa pessoal de vitória sobre os perigos trazidos pelos demônios do tempo.

Da infância de Romildo Ribeiro Soares ao conhecido líder da Igreja Internacional da Graça de Deus, RR Soares, certamente houve muitas experiências nas

quais aquilo que antes estava preso ao nível do sentimento se tornou algo objetivo através de um conhecimento. Para expor essa trajetória de significação pessoal e de mundo de Soares, devido à falta de uma biografia, recorre-se aos materiais divulgados pela própria igreja, o que traz limitações, porém oportuniza a observação da estrutura da narrativa construída sobre o pastor pelos meios de comunicação da IIGD.

A narração da biografia de Soares é iniciada com o relato de sua conversão aos seis anos de idade. Segundo fontes da IIGD (Revista Graça - Show da Fé n. 69) Soares “aceitou Jesus” quando seus pais o obrigaram a representá-los num culto de ação de graça da Igreja Presbiteriana vizinha a sua casa. Após a conversão Soares passou a frequentar uma Igreja Batista, denominação levada àquela cidade por seu avô paterno da qual seu pai havia deixado de participar.

Outra situação constantemente narrada por familiares e pelo próprio Soares se refere à sua primeira experiência com um receptor de televisão, na qual constatou a falta de programação voltada aos princípios cristãos, o que o levou a imaginar ou mesmo sonhar estar algum dia por meio daquele aparelho falando de Deus.

Desde sua infância Soares converteu sua forma de sentir o mundo em uma linguagem religiosa. Os fatos principais narrados sobre sua vida e constantemente repetidos em publicações da igreja são referentes aos seus sonhos, suas escolhas, à forma com que Deus o chamara para a missão e a posição que ocupa hoje na igreja.

Em 1964, Romildo Ribeiro Soares, então com 16 anos, partiu de Muniz Freire tendo como destino o Rio de Janeiro. Sobre esse período expôs ele ter se desviado um pouco da vida religiosa, em suas palavras:

Não abandonei a fé; apenas não me firmei. Nunca usei drogas, mas as namoradas, as festas e o futebol no Maracanã me deixaram fraco na fé. Naquele período, não me sentia forte espiritualmente, apesar de nunca ter desprezado a palavra. Todo domingo, eu ia à igreja, mas não estava como era antes. (Revista Graça - Show da Fé n. 69 p. 46)

Em 1968, uma tia o convidou a participar de um culto da Igreja Pentecostal de Nova Vida que era realizado no prédio da Associação Brasileira de Imprensa (ABI). Dirigida pelo Bispo Robert McAlister, havia nas reuniões trabalhos de cura e

libertação, segundo essa mesma tia foi a primeira experiência de Romildo Ribeiro Soares com esse tipo de culto e de trabalho religioso. (Revista Graça - Show da Fé n. 69 p. 46)

Somado à adesão a Igreja de Nova Vida, fato que veio trazer uma mudança nos seus planos foi sua decisão por uma vida religiosa. Até 1968 Soares alimentava o sonho de se tornar médico, o que era dificultoso a uma pessoa de origem humilde, além disso, uma carreira na medicina significava, mais que a realização de um sonho pessoal, uma forma de ascensão social. Porém, ao presenciar rituais de curas espirituais e ler o livro *Curai os enfermos e expulsai os demônios* de T. L. Osborn, sua busca pelo conhecimento da cura do outro, expresso em seu sonho, é encadeado numa linguagem religiosa. Sua Imagem de médico, de um auxiliar da cura e diminuição da dor do outro, foi convertida na de pastor ministrante de cura e libertação espiritual. Essa escolha ou conversão não provoca mudança na imagem sonhada por Soares, antes disso parece mais o encadeamento de um arquétipo de cura numa linguagem religiosa em detrimento de uma estrutura de conhecimentos seculares.

Soares se torna pentecostal na Igreja de Nova Vida, organizada sob a direção de um missionário canadense. Ao participar dessa denominação passa a receber diretamente influências de teologias originadas dos Estados Unidos. Nos seis anos que permanece nessa igreja Soares constituiu família e uma rede de amigos.

Em 1974 Samuel Coutinho convidou Soares a realizar uma visita a uma Igreja da Casa da Bênção no intuito de que se filiasse como pastor nessa denominação. Sobre essa experiência Soares observa:

[...]. Quando o culto ia começar, um obreiro perguntou ao reverendo quem pregaria naquela noite, e Cecílio (líder da igreja) respondeu que seria eu! Fiquei assustado e disse que não estava preparado, mas ele insistiu e acabei concordando. Eu lembro que, na mesma hora que eu comecei a pregar, um demônio se manifestou em uma pessoa. Pedi que todos ficassem calmos, porque Deus estava libertando aquela alma. O missionário Cecílio Carvalho me convidou para me filiar à sua igreja, mas eu disse que estava orando e que o Senhor iria dar-me a direção. Fiquei ali por algum tempo (Revista Graça - Show da Fé n. 69 p. 46).

No ano seguinte, Soares foi consagrado pastor, porém se desligou da igreja em 1975 para fundar, junto a seu amigo Samuel Coutinho, a Igreja da Cruzada do Caminho Eterno. Dois anos mais tarde houve uma nova cisão e Soares fundou a Igreja Universal do Reino de Deus da qual foi líder em seus primeiros anos de funcionamento.

No dia primeiro de novembro de 1977, estreou um programa na rede Tupi. Segundo seu relato foi a concretização de um sonho despertado ainda criança quando questionava a ausência da palavra de Deus na televisão (Revista Graça - Show da Fé n. 69 p. 48).

FIGURA 12 – ROMILDO RIBEIRO SOARES NA TV



Fonte: revista Isto é Gente edição 193 disponível em:

<www.terra.com.br/istoegente/193/reportagens/rrsoares_pastor_eletronico_01.htm> acessado em 10 dez. 2009

Sobre sua biografia e a relação com a TV Soares relata que:

Sabia que era chamado por Deus para esse fim. Ele é quem abre as portas. Acho que a gente nasce com determinados dons: uns para serem artistas, outros para fazer outras coisas do mundo profissional; no meu caso, recebi a chamada para pregar o Evangelho desde quando me entreguei ao Senhor. Quando a pessoa se converte, ela já sabe o que Deus quer para sua vida. Sentia que o Pai queria que eu pregasse a Palavra, e fui pautando a minha vida nisso. Sonhava ser médico e havia-me inscrito para participar de um programa universitário na Rússia, porque eles davam bolsas de estudo, o que era ideal para mim, pois não podia pagar por aquilo. Eu me matriculei em um curso de russo e já estava no quarto livro quando Deus me chamou para pregar as escrituras. Estar naquele instante na TV e, desde então, ocupar espaços na mídia foi o meio que Ele criou para que eu pregasse o Evangelho (Revista Graça - Show da Fé n. 69 p. 48-49).

A imagem que Soares constrói sobre sua missão o dirige à cura e à comunicação. O sonho de médico e a crença em Deus levam seus passos rumo a caminhos nos quais pode objetivar sua relação expressiva primária com as coisas. Da esfera do sonho, do sentimento, da imaginação e da inspiração se desprende, nas escolhas e nas nomeações de Soares, um modo de ver, viver e transcender o mundo.

Observando, por intermédio dos relatos, as imagens construídas sobre a biografia de Soares, pode-se inferir que ele se torna médico sem terminar o curso do idioma russo nem frequentar a faculdade de medicina. A junção do sonho de comunicar o nome de Deus com o sonho de médico o leva a uma missão, cujo desígnio é curar e libertar as pessoas das enfermidades da alma. Sob o ponto de vista de sua subjetividade, Soares transcende a angústia do tempo e da morte através de uma forma religiosa de viver o mundo. Tomando para si a figura do herói humilde, de servo de Deus e dos homens, busca derrotar o bestiário causador das doenças da alma e assim se torna auxiliar de Deus na cura dos males que afetam a espiritualidade humana. A partir disso, a clínica da qual se serve o médico se concretiza em salões alugados, o diagnóstico é feito através de um corpo de conhecimentos religiosos, a cura vem por meio da aceitação das palavras professadas em nome de Deus e o fomento ao crescimento da obra vem através das doações e dízimos dos fiéis.

Romildo Ribeiro Soares participou da criação da Igreja da Cruzada do Caminho Eterno e foi fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, porém se desligou dessas primeiras tribunas. O crescimento da liderança de Edir Macedo, consagrado como pastor pelo próprio Soares, entre os pastores da IURD, caracterizava a evangelização dessa denominação por uma agressividade que não era avalizada pelo líder fundador⁶. Devido a essa diferença Macedo, por meio de eleição, foi escolhido para liderar a igreja, enquanto Soares, por sua vez, desligou-se da IURD para iniciar um novo trabalho de evangelização.

A Igreja Internacional da Graça de Deus é espacialização do modo pelo qual Soares compreende uma estrutura de evangelização. Seus sonhos, realizados através de uma missão e um discurso religioso, são espacializados sob o formato de uma estrutura

⁶ Segundo Soares em entrevista ao programa *Jô Soares* veiculada pela Rede Globo no ano de 2001.

religiosa.

Soares na busca por construir uma estrutura para comunicação da existência de seu “ministério de graças” utilizou como primeira forma de divulgação os folhetos. Com o crescimento da igreja passou a comprar alguns horários na TV, além de investir em um editorial e numa gravadora. Porém, segundo Soares, os primeiros anos da igreja foram difíceis, a prosperidade prometida pela IIGD não habitava em seu meio, foi quando ele percebeu que não estava “tomando posse da bênção”, o pastor conta que foi através da influência do livro de Kenneth E. Hagin intitulado *O nome de Jesus*, que pôde reaver a situação e fazer sua saúde e a vida financeira da igreja prosperar. (SOARES, 1997)

Animado por sua crença, de poder curar através da enunciação da Palavra de Deus, RR Soares estreou seu primeiro programa em horário nobre na Central Nacional de Televisão (CNT) no ano de 1997. Mas foi durante a primeira década do século XXI que seu “ministério” midiático ganhou um corpo expressivo. Nesse período, a estrutura de comunicação do discurso religioso de Soares foi fortalecida através da veiculação do Programa Show da Fé, em horário nobre, pela Rede Bandeirantes de Televisão entre 2003 e 2010; da criação da Rede Internacional de Televisão (RIT); da Rede de Rádios Nossa; da Graça Editorial; da Graça Music e da Graça Filmes. Além dessa rede de comunicação, RR Soares divulgou recentemente a criação da Faculdade do Povo, a qual de início contaria com um curso de comunicação social com habilitações em Jornalismo, Propaganda e Rádio e TV.

Associado à missão evangelizadora via comunicação de massa esteve o crescimento do número de templos, contabilizados atualmente em pouco mais de mil estabelecimentos. A Igreja Internacional da Graça de Deus não deve ser compreendida como uma instituição voltada apenas à difusão de seu discurso pela mídia. Na página da IIGD na rede mundial de computadores há uma sessão em que as pessoas fazem perguntas ao missionário RR Soares, para lá um enunciário da igreja enviou a seguinte questão: *“RR Soares assisto todos os dias seu programa na TV tenho aprendido muito é uma bênção estou aprendendo a falar de DEUS para as pessoas mas não frequento igreja nenhuma gostaria de saber sua opinião espero ansiosa por*

sua resposta?”

A resposta de soares foi:

Quem ama o Senhor Jesus quer estar no meio do povo dEle, você não acha? Quem ama a Palavra de Deus, quer estar onde Ela é ensinada e anunciada, não é verdade? Quem sente a chama do Espírito Santo no coração, tem prazer em adorar a Deus juntamente com Seus filhos. Ora, tudo isso e muito mais acontece na igreja! É por isso que a Palavra de Deus ensina claramente a importância de frequentarmos assiduamente a igreja (Ef 4.11-15; Hb 10.25) (Disponível em <www.ongrace.com/NP/rr/lerResposta.php?id=7265> acessado em 10 mar. de 2010).

Nessa resposta fica explícito que a posição oficial da igreja sobre a exposição da religião na TV não confirma o propósito de torná-la um templo no qual cada um, individualmente, participaria de um culto. A TV seria um veículo assessorio da comunicação religiosa realizada na igreja e operaria por convidar mais pessoas a frequentarem os templos.

Na trajetória exposta nesse tópico, do expressivo ao institucional, a construção da Igreja Internacional da Graça de Deus é extensão da construção do conhecimento religioso de seu líder. O qual se torna mito através da biografia divulgada institucionalmente, pois ao ser ungido por Deus com o poder da cura é investido aos olhos dos fiéis de uma santa personalidade.

Assim ao ancorar suas dúvidas, sentimentos e sonhos numa linguagem, a vivência expressiva de Soares se converteu em palavras e em ações, as quais dinamizaram a construção de toda uma estrutura religiosa. Estrutura que cresce e se reestrutura constantemente através do mesmo processo que a tornou possível, ou seja, pelo ato básico de nominar e objetivar, em face dos terrores do tempo e da morte, as vontades, os sonhos e as angústias dentro de uma linguagem específica.

4.2. A EXPRESSIVIDADE SE ENCADEIA NOS DISCURSOS. OS DISCURSOS PROPÕEM UMA GEOGRAFIA PARA AÇÃO.

O movimento de Soares é estruturado através de seus discursos e ações como dirigente da igreja. Sobre seus enunciados característica marcante é sua interpretação de cristianismo, a qual é somatório das vivências pessoais e do conhecimento por ele adquirido. Seu discurso se legitima através da Bíblia (da Palavra), do batismo com o Espírito Santo e dos milagres que ocorrem em seus cultos.

Os principais ensinamentos da interpretação cristã que costumeiramente se apresenta nas pregações do líder religioso podem ser encontrados no livro *Como Tomar Posse da Bênção* e em seu *Curso fé*. Disponível também na internet o Curso fé é dividido em 12 lições:

- I. Segundo o autor não é preciso pedir bênçãos a Deus, mas determiná-la, o que não significa ordenar que Deus faça um milagre, pelo contrário determinar seria ordenar ao demônio e obedecer a Deus.
- II. Para a determinação existem cinco passos: ter fé exclusivamente em Deus; ordenar que saiam de nossas vidas, através de nossas palavras, os problemas, a miséria, as doenças e etc.; não duvidar no seu coração; crer que se fará aquilo que se diz; tudo que você disser lhe será feito.
- III. A determinação parte do pressuposto de que todas as bênçãos já foram dadas por Deus, porém o demônio mantém as pessoas presas na ignorância sem o discernimento de que elas possuem por direito uma vida de bênçãos e prosperidade. Para levar o discernimento a essas pessoas deve se ensiná-las através das escrituras e da conversão a tomar posse da bênção através da determinação.
- IV. As determinações devem ser realizadas através da utilização do Nome de Jesus, o qual possui grande poder no mundo espiritual.
- V. Para realizar uma oração é necessário procurar lembrar o que quer orar, entrar em juízo com Deus a respeito daquilo que se pede e apresentar as razões de sua oração para que possa justificá-las.

- VI. O satanás já está derrotado pela cruz de cristo.
- VII. Porém é preciso resistir as suas tentações através do uso da Palavra de Deus.
- VIII. É necessário seguir o exemplo de Jesus, glorificá-lo agindo conforme a Palavra.
- IX. A Palavra tem poder, dessa forma deve-se falar em comunhão com a Palavra de Deus.
- X. Deve-se confessar sua posição em relação às coisas e se espelhar em relação à posição de Deus.
- XI. Não se devem repetir coisas inúteis como falar de nossos sofrimentos, ou dar glórias e aleluias sem sentimento. Porém existem úteis repetições, as quais são utilizadas quando em combate com o diabo para resistir à tentação.
- XII. Viver conforme a Palavra de Deus, ou seja, agir sobre o mundo observando os preceitos cristãos, no caso também a interpretação de Soares.

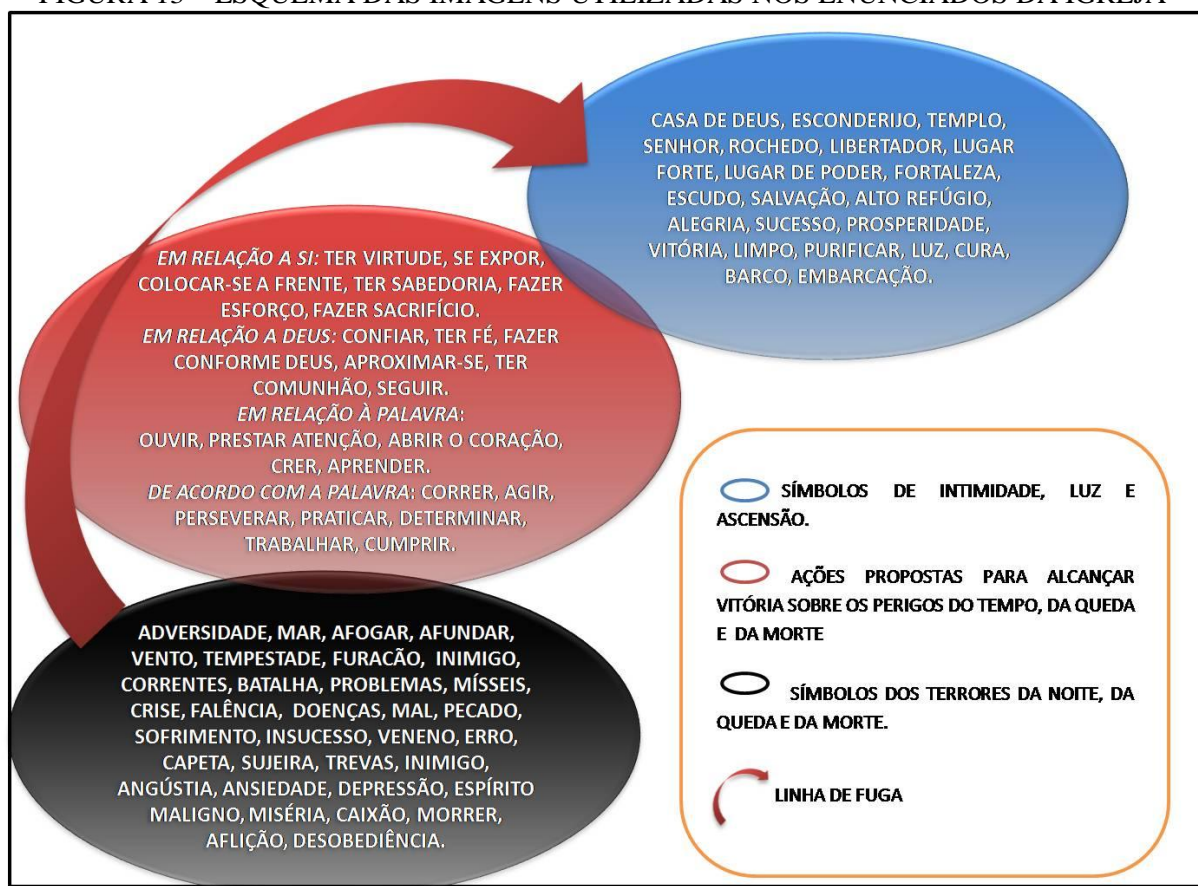
Esses seriam os ensinamentos básicos da própria Igreja Internacional da Graça de Deus. Permeando essas lições está a visão de uma guerra espiritual e da manifestação, através da Palavra, da unção do Espírito Santo. As curas e as bênçãos viriam por meio do aprendizado desse conhecimento, bem como de uma maior aproximação do enunciário aos preceitos cristãos.

Analisando as pregações veiculadas pelo programa Show da Fé junto àquelas dos pastores nos templos, situados no centro de Curitiba, não se observa diferenças de estilo. Geralmente a pregação é realizada para que as pessoas se achem mais à Palavra, ao discernimento por meio das escrituras.

Na fala de Soares as imagens e os sentidos criados denotam as coisas e as situações em duas classes, de um lado imagens do tempo e da morte, de outro símbolos de segurança e transcendência existencial, entre uma e outra são sugeridas as ações necessárias para a mudança de nível. As exposições realizadas por Soares, bem como pelos pastores no templo, visam oferecer um caminho e ferramentas seguras

para se vencer a batalha contra o bestiário que busca prender o Homem ao tempo e à morte. Abaixo, na FIGURA 13 estão organizadas as palavras que significam duas classes de vivências expressivas, na base estão palavras que remetem às imagens do tempo, aos terrores da noite, à queda e a morte, na posição intermediária estão as ações sugeridas para se alcançar a transcendência e a terceira coluna diz respeito aos símbolos, de luz e purificação, ligados aos esquemas: ascensional e diairético, bem como símbolos de intimidade como casa e fortaleza.

FIGURA 13 – ESQUEMA DAS IMAGENS UTILIZADAS NOS ENUNCIADOS DA IGREJA



Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

O caminho proposto pelo discurso funciona como uma linha de superação rumo à ascensão e segurança. Nas pregações, as “imagens de perigo” sempre são ancoradas a situações reais ou imaginárias. As adversidades, o inimigo, o insucesso, são muitas vezes ancorados na figura do alcoolista, do viciado, dos problemas familiares e conjugais, na depressão, na violência e na pobreza. Na figura anterior, as

ações listadas no círculo vermelho seriam as armas mais eficazes para quebrar as correntes lançadas pelos demônios e se libertar. De acordo com os preceitos difundidos pela igreja, o fracasso seria fruto da ignorância humana em relação às ações ocorridas no oculto mundo espiritual. Tudo que leva as pessoas a não viverem felizes e libertas é a ação dos demônios. As pregações exortam os enunciatários a armarem-se através da Palavra de Deus contra as investidas do inimigo, o que os levaria a libertação e a cura de suas enfermidades do corpo e da alma. Na esfera superior estão os destinos sugeridos àqueles que buscam se libertar das amarras da queda. Este círculo é constituído pelo simbolismo da ascensão, divisão, purificação, luz e armas, as quais se encontram nas imagens do alto, prosperidade, da vitória, sucesso, pureza e cura, além disso, há também o simbolismo da intimidade que se apresenta na casa de Deus, na embarcação e no templo, vistos como lugar seguro, sagrado, de intimidade e de encontro.

A estrutura desse discurso favorece aos enunciatários uma linguagem para explicar suas vivências cotidianas, tais como suas angústias e fracassos pessoais. Quando a pessoa pensa ter feito de tudo para mudar e sem força implora a Deus por saúde, no caso compreendida como prosperidade material, conjugal, afetiva e familiar, ela busca uma linguagem religiosa para conseguir o que se pede.

A mesma estrutura de imagens permeia toda mídia da IIGD. As imagens da TV, as fotos de Soares, o jornal Show da Fé, os panfletos entregues nos templos trabalham com o mesmo conjunto de imagens e as mesmas estruturas luminosas.

No exemplo da FIGURA 14, retirado do jornal Show da Fé, a imagem do líder da igreja aparece envolvida por um azul celeste, símbolo de ascensão e de luz. Ao lado do brilho da igreja e de seu líder, muitas vezes são veiculadas imagens de superação, pessoas sorrindo, curadas, levantando suas muletas. A mudança de posição é na maior parte das vezes realizada sobre as doenças, as drogas, os desentendimentos e feitiçaria, as quais são representadas por cores escuras.

FIGURA 14 – EXEMPLO DO USO DE IMAGENS PELA MÍDIA DA IIGD



Fonte das imagens Jornal Show da Fé. Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

A música é outra forma de comunicação utilizada para evangelização. Os louvores e as canções comerciais procuram objetivar o sentimento do ouvinte através das letras. Pela Graça Music, gravadora de propriedade de Romildo Ribeiro Soares, são lançadas músicas com letras evangélicas em vários estilos, tais como rock, pop, rap, sertaneja e etc. Algumas são veiculadas pelo programa ClipRit na Rede Internacional de Televisão e postadas em páginas de vídeos da internet como o *YouTube* ou *Google vídeo*, contando com milhares de acessos. Os cantores e grupos de músicas evangélicos geralmente nomeiam seus trabalhos como um ministério, da mesma forma que os pastores e demais colaboradores da Igreja. Abaixo no QUADRO 1 há o exemplo de duas letras de músicas gravadas pela Graça Music.

QUADRO 1 – EXEMPLOS DE LETRAS DE MÚSICAS LANÇADAS PELA GRAÇA MUSIC

<p>Letra da Música Mil Desculpas Estilo Rap Composição e Interpretação Grupo ao Cubo Não queria um encontro nessa circunstância, Preferia um churrasco, futebol com crianças Mas eu que vacilei desculpa ai essa errata, Do meu jogo sujo, coração de barata Um bicho que mata com ódio e covardia Minha cabeça maquinava vazia Mas tem alguma coisa aqui dentro que me corrói Assassinei seu super-herói, Desculpa aí pelo rancor, Mais um coração posto a prova da dor, Que horror, entendo Que não tem volta, é um buraco sem remendo, Agora não adianta mas de tudo eu me arrependo</p> <p>(Dona Kelly) Tudo que eu tinha você me tirou, meu filho, meu sorriso todo amor.</p> <p>Te chamei aqui Pra dizer o quanto eu sinto É embaçado não adianta, Mas tô arrependido, Três anos atrás do muro Guardado no fundo De uma cela abarrotada, Cheio de fungo, Banheiro imundo com cheiro das trevas, Calor absoluto, tuberculose prolifera, Nessa luz escura, num clima de tortura Quis ser mais esperto quase fui pra sepultura, A monstruosidade que eu sempre apliquei, Ta dentro da cela comigo é um armazém, Eu que fiz refém aqui sou aprendiz, Reflito como foi desonesto o que eu fiz Não é que isso aqui reabilitou o infeliz, Mas é porque agora encontrei meu juiz, Eu de cabeça baixa, sem força, indefeso, E cansado das mágoas, da dor, do desprezo, Nada mais me importava o crime os presos Como se cada lágrima tirasse um peso.</p> <p>REFRÃO (Dona Kelly) O passado e a saudade como posso apagar Impossível esquecer, não é fácil perdoar. O passado e a saudade como posso apagar Impossível esquecer, não é fácil perdoar.</p> <p>Pela sua voz eu entendo o sofrimento, Deve ser difícil perdoar eu lamento, JESUS, me perdoou pela perda, pela dor, Espero que a senhora também um dia me perdoe.</p>	<p>Não sei se a senhora acredita em transformação, Eu não acreditava e DEUS mudou um ladrão, Explicar com palavras é embaçado e não, Tem palavra o suficiente pra explica a conversão, Eu sei que pedir mil desculpas não adianta Mesmo as mil desculpas sendo verdadeira e franca, Minha humilhação não devolve a esperança, O orgulho que te arranquei e que agora sangra E molha o seu rosto com melancolia, E escorre como choro de amor e agônia, Quanto vale essa tormenta trágica Me fale por favor o preço de uma lágrima!</p> <p>(Dona Kelly) Lágrimas não tem preço meu rapaz, Só eu sei a falta que ele me faz, Agora está tudo acabado, Jamais a vida volta pra traz, Meu conselho era simples, Não roube Trabalhe e conquiste, Eu vim até aqui pra saber o porque Você cometeu esse crime?</p> <p>Talvez pelo país onde todo mundo deve, Onde todo mundo rouba, sei lá, Tem mão leve, Desde do primeiro cidadão de Portugal, Se é desde do começo e imagine o final, O motivo era banal um pouco mais de um real, Nem sei porque matei, talvez respeito e tal...</p> <p>(Acabou não quero seu dinheiro, eu não quero nada seu, a fita era pra ontem, rapa , aí dona seu filho vai subir!)</p> <p>(REFRÃO) O passado e a saudade como posso apagar Impossível esquecer não é fácil perdoar. O passado e a saudade como posso apagar Impossível esquecer não é fácil perdoar.</p> <p>Não era a cara dele, na verdade a de ninguém, Era pra ele tá na aula e, e eu também, Ele não tinha malícia, só IBOPE com as "Patrícia" Mas tava me atrasando e pior, Virou notícia, Senhora perdoe a minha aberração, Por ter matado seu filho eu te peço perdão, Ainda sonho com seu rosto e não esqueço dos seus gritos (não meu filho, não, não, não meu filho) Quando atirei no peito do menino...</p>
---	---

<p>(Dona Kelly) Ah! Eu não pude acreditar Eu corri, corri, eu corri, Mas não consegui lhe salvar. Ah! O meu filho deitado sem forças No meu colo mexendo a boca Tentando falar...</p> <p>"Mãe sua voz tá ficando distante Não solta da minha mão não, em nenhuma instante, Tô ficando com medo e essa poça de sangue, Tá tudo escurecendo e da pra ver de relance, O pessoal da sala O que tão fazendo Nem bateu o sinal, eu não entendo Mãe o sangue é meu e tá por todos os lados Olha pro pneu da ambulância, tá lotado!</p>	<p>Mãe eu tô com frio e tá ficando tudo escuro, Quando isso acabar e vou mudar, eu juro! Porque fizeram isso comigo, o que aconteceu? E essa lágrima no seu rosto mãe é um adeus? Fala pro meu pai que não foi falta de sorte Só não seguiu seu conselho talvez ele não suporte. E pro meu irmão aprender com minha morte Mãe eu te amo me aperta bem forte!"</p> <p>(Dona Kelly) O passado e a saudade como posso apagar Impossível esquecer não é fácil perdoar. O passado e a saudade como posso apagar Impossível esquecer não é fácil perdoar. Você arrebentou com a minha vida Meu filho não volta mais, Mas com tudo eu não vejo outra alternativa Eu te PERDOO.</p>
<p>Letra da Música Livre Acesso Estilo pop adoração Interpretada por: Dany Grace Composta por: Anderson Freire E Júnior Maciel</p> <p>Não é no nome de Abraão Nem no nome de Moisés Nem pela força de Sansão Que eu alcanço salvação Na coragem de Davi Somente posso me espelhar Toda certeza que há em mim É pelo nome de Jesus</p> <p>Depende só da minha fé para alcançar A minha força sei que está Nas mãos de Jeová Ele se alegra, quando eu O adoro Ele me atende, eu tenho livre acesso</p>	<p>Eu tenho acesso livre a Deus Pelo nome de Jesus A palavra de vitória Ele já me deu Não preciso ir a homens, reis Se a minha confiança está no nome de Jesus!</p> <p>Eu posso orar (Ele vai me ouvir) Eu posso clamar (Ele responderá) E, se eu chorar, me entenderá Pois estou ligado a Ele!</p>

Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

Na primeira letra há o relato de uma situação trágica em que um adolescente é assassinado próximo a escola em que estudava. O assassino, já na prisão, pede para chamar a mãe da vítima de seu crime para pedir perdão. Nessa música, embalada pelo estilo do Rap, a letra busca mostrar que tanto o assassino quanto a vítima estavam desviadas de Deus. Ambos deveriam estar estudando, mas estavam na rua, e o que morreu deveria ter ouvido mais os conselhos da mãe. O assassino, mesmo estando numa situação ruim, na cadeia descrita como morada das doenças com perigos por todos os lados, encontra sua recuperação ao conhecer seu verdadeiro juiz, no caso

Jesus. No videoclipe da música, o relato da descoberta do juiz é ancorado na imagem da Bíblia e da oração. A história retratada pela letra utiliza as imagens da queda e da morte, as quais são associadas ao crime, ao não seguir os conselhos da mãe, à prisão e às doenças, como linha de superação ou transcendência a arma oferecida é o encontro com o verdadeiro juiz, o que se apresenta de forma eficaz à transformação da consciência, a qual anseia pelo perdão. Nessa música pode-se notar a mesma estrutura das pregações dos pastores da igreja. Na segunda letra de uma música de adoração em estilo pop, há uma profissão de fé no uso do nome de Jesus, o qual é visto como dotado de poder. O uso do nome de Jesus é característica marcante nas pregações da IIGD.

Além das estruturas de difusão midiática existem os templos. Ao mesmo tempo em que aparece na parte superior da linha de superação simbolizando o calor da intimidade e da segurança, o templo é local de ensino dos preceitos religiosos, os serviços nele prestados são divididos nos mesmos moldes do discurso religioso da igreja. Nos templos, os cultos são semanalmente estruturados a partir dos problemas a serem vencidos. Os temas das reuniões ocorridas na sede da IIGD em Curitiba são organizados da seguinte forma:

QUADRO 02 – TEMAS DOS CULTOS NO TEMPLO SEDE DA IIGD EM CURITIBA

Domingo	Segunda	Terça	Quarta	Quinta	Sexta	Sábado
Adoração	Prosperidade	Realização dos sonhos	Sagrada Família	Curso Fé	Cura e libertação	Corredor dos milagres

Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

Os cultos com maior número de participantes são os da segunda-feira, quarta-feira, sexta-feira e domingo. Durante a semana, a igreja recebe pessoas que visivelmente não são fiéis plenamente convertidos. Nos trabalhos de campo, foi possível observar inúmeras vezes pessoas sentadas apenas assistindo ao culto, muitas nas últimas cadeiras. Os cultos de quarta e sexta-feira são frequentados por pessoas em busca de bênçãos para a família e cura. Os cultos de domingo são aqueles em que há maior emoção, são reuniões cuja participação de membros é maior. As pregações do

meio da semana são estruturadas para levar aqueles que buscam alcançar bênçãos à conversão, há sempre uma exortação à participação dos cultos de domingo, o qual, segundo os pastores em seus enunciados e os entrevistados, é a principal reunião da Igreja.

Em relação ao temário, durante a semana a procura pelas bênçãos já denota a falta das mesmas, se a pessoa “faz uma corrente” por prosperidade é disso que ela carece, da mesma forma os problemas de família remetem aos cultos da sagrada família e as doenças e vícios aos cultos de cura e libertação. A distribuição dos temas por dia da semana segue a mesma “linha de superação”, enquanto nos dias úteis se procura por algo que não se conquistou o Domingo é reservado para a adoração e o agradecimento pelas bênçãos alcançadas. Durante a semana os cultos se referem aos problemas e sua necessária superação e aos Domingos são reservados os louvores a Deus, aos agradecimentos à ascensão conquistada.

Como mencionado, o discurso proferido pela Igreja Internacional da Graça de Deus visa oferecer através do discernimento, do aprender dos evangelhos, ferramentas, ou mesmo as armas mais eficazes na luta contra as criaturas das trevas. Todos os problemas vividos pelas pessoas são associados às ações demoníacas e à ignorância em relação às verdades do evangelho, as imagens utilizadas para ilustrar essa situação são remetidas às doenças, à morte, à queda, ao afogamento, às lágrimas, à miséria, etc.

Esse discurso, ou mesmo conhecimento religioso, é lançado aos ouvidos, olhos e à mente das pessoas através da estrutura de comunicação da igreja. Tal difusão, de acordo com as crenças da igreja, é necessária à promoção de saúde (física, psíquica, social e econômica) às pessoas.

O desdobramento desses enunciados é a conversão, da qual toda a estrutura se retroalimenta. O discurso promove a nomeação das coisas e a explicação das situações, porém quem efetua essa ação são as pessoas através da aceitação. Seja através da ação dos membros que se tornam sacerdotes, dos depoimentos de cura e libertação, das ofertas e dízimos, logo depois de lançado a semente, o que dinamiza a igreja são os possíveis frutos e suas novas sementes.

Através de entrevistas e conversas informais com membros, obreiros e pastores nos templos da Igreja Internacional da Graça de Deus, situados no centro de Curitiba e São José dos Pinhais, pode-se delinear os caminhos percorridos pelos enunciatários até a conversão.

Foram várias as conversas informais as vezes tardes inteiras junto aos obreiros da sede da IIGD em Curitiba, porém poucas foram as entrevistas, apenas 6. Desses, cinco relataram terem descoberto a igreja quando passavam por alguma situação difícil na vida.

Foi o caso de A. S. P.⁷, atualmente evangelista da igreja. No período de sua biografia compreendido entre 14 e 17 anos ela relata que estava destruindo sua vida através do uso de drogas. Em suas palavras:

[...] eu estava com minha vida totalmente destruída e tinha pensamentos de morte eu queria tirar a minha vida. Eu fui na BR para me jogar debaixo de um carro, eu queria me matar. Eu morava no 17º andar, eu tinha vontade de me jogar de lá. Eu queria por fim na minha vida, porque eu procurava nas drogas, eu procurava nas noitadas, procurava preencher um vazio que eu não sabia o que era, e o porquê daquilo. [...] [sic]

Nesse período, a entrevistada participou de alguns cultos da IIGD em companhia de um irmão que estava passando por problemas e havia conhecido a igreja através do programa de RR Soares, porém A. S. P.⁸ não se converteu prontamente, contudo disse ela ter começado a perceber que estava vivendo no pecado. Em suas palavras:

[...] aí meu irmão começou ir na igreja e um dia sem ninguém me convidar, foi o próprio Deus fazendo a obra em meu coração. Porque a palavra de Deus diz que quem convence o mundo do pecado é o Espírito Santo. É ele quem convence as pessoas do pecado e do erro. É o Espírito Santo que convence. Então Jesus começou a me convencer que eu realmente estava vivendo no pecado. Antes tudo aquilo era normal para mim, não era pecado. [...] eu era desse jeito. Só que um dia eu comecei a ver que estava errando,

⁷ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 23 de setembro de 2009.

⁸ Id.

que eu estava pecando. Eu clamei a Deus: me tira dessa situação! Eu fiz uma oração a Deus. Foi daí que eu decidi ir até a igreja. [sic]

É possível observar que a entrevistada chegou à igreja indiretamente por intermédio da TV. É visível também que em seu processo de conversão, através da incorporação de um conhecimento religioso, ocorre uma ressignificação de suas ações perante vida. Disso é resultado uma explicação religiosa para as situações adversas nas quais se encontrava. O vazio existencial que não conseguia preencher com atitudes benéficas, segundo sua nova forma de explicar o mundo, devia-se ao pecado e “a falta de Deus em sua vida”. Para ela a carência de preceitos cristãos lhe estabelecia um caminho em que só a morte possuía finalidade e sentido, mas ao adotar uma postura baseada na “Palavra de Deus”, pôde se dizer liberta dos vícios e da morte, pois derrotara satanás através do discernimento. A entrevistada narra que tão logo se convertera mudara seus itinerários, passando num primeiro momento a operar pela evangelização de crianças.

M. A. D.⁹ também passou por uma processo semelhante, vivia em meio a problemas familiares e por intermédio de uma tia procurou seguir uma igreja próxima a sua casa, porém não conseguiu se firmar devido aos costumes e entraves ao seu batismo. Contou ela, querer muito se batizar, porém a igreja que frequentava restringia a realização de sua vontade. Passou então a buscar refúgio nos programas evangélicos veiculados pelo rádio e pela televisão, foi então que conheceu RR Soares, e em certa ocasião em que o líder da IIGD estava em Curitiba ela resolveu ir à igreja. Após essa visita passou a frequentar a igreja timidamente até se converter plenamente e ser batizada “nas águas” e no “Espírito Santo”, hoje segundo ela, trabalha na “obra de Deus”.

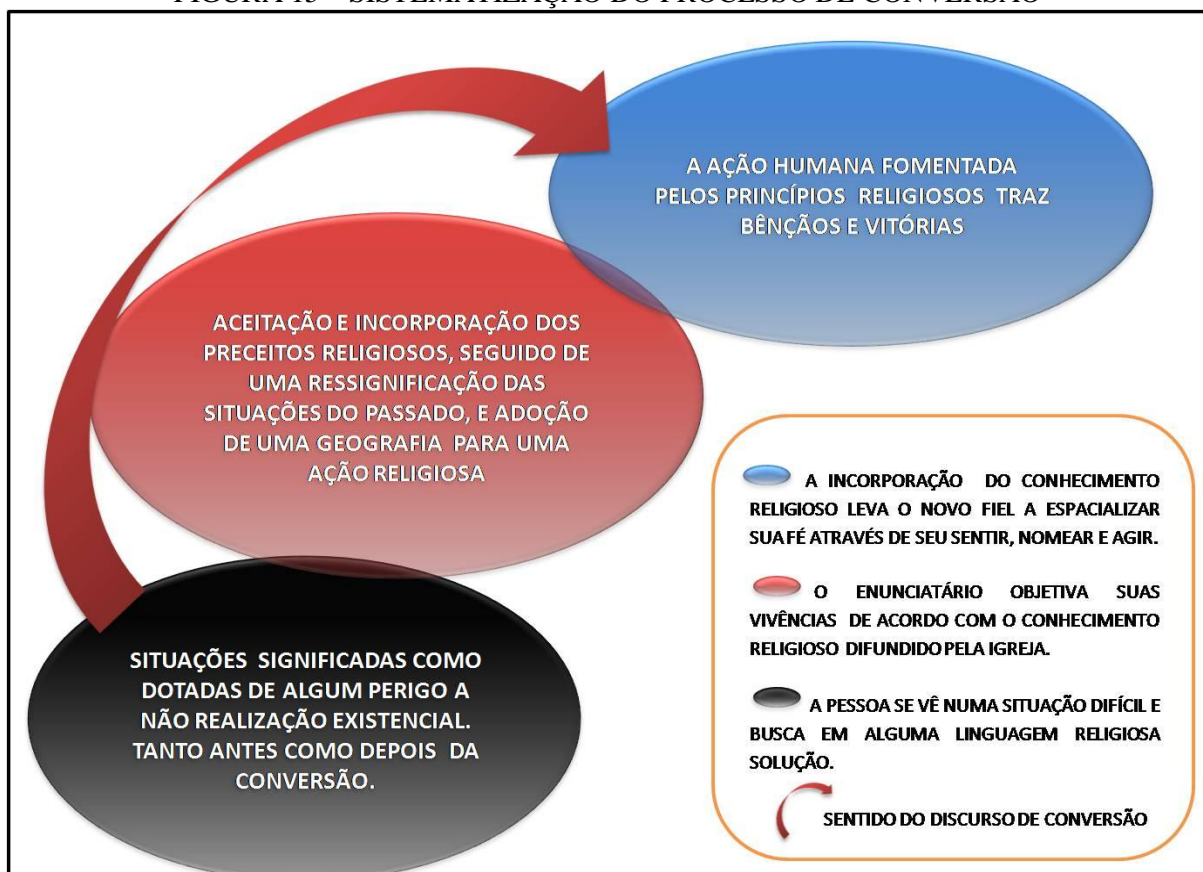
Nos relatos de todos os entrevistados foi observada uma mesma estrutura. Uma vivência autodestrutiva da qual não se tinha clareza, um despertar da consciência para Deus seguido de uma busca e aproximação da igreja com posterior conversão e aprofundamento nos preceitos. As situações vividas são doloridas, numa conversa

⁹ Informação obtida via entrevista realizada no templo da Rua José Loureiro da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 25 de setembro de 2009.

informal uma obreira comentou ser a dor o principal motivo que leva as pessoas a IIGD, as quais atraídas pelo discurso de cura e libertação acabam se “firmando na fé” e agindo conforme os preceitos. Sobre essa questão A. S. P.¹⁰ comentou que muitas pessoas são atraídas pelos cultos do meio da semana para alcançarem algumas bênçãos, porém, muitas ao não se converterem plenamente não chegam a participar dos cultos de adoração realizados aos domingos.

Através dos relatos é possível sistematizar o processo de conversão da seguinte forma:

FIGURA 15 – SISTEMATIZAÇÃO DO PROCESSO DE CONVERSÃO



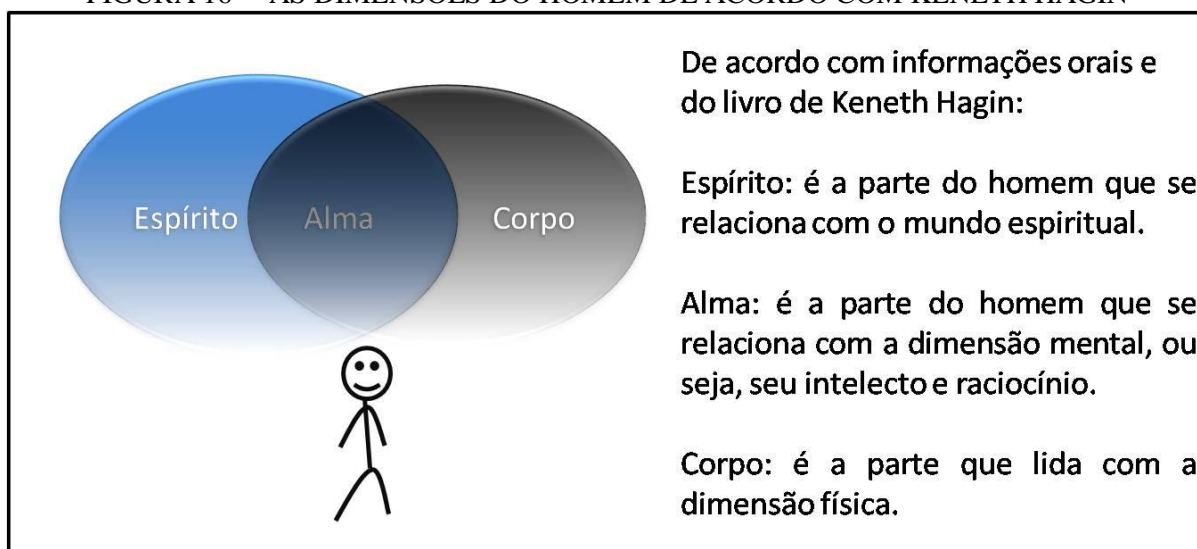
Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

Para o discurso religioso da IIGD, a conversão só se concretiza através da ação. Em conversas informais, muito se ouve ser necessário agir conforme a Palavra para se ter plena comunhão com Deus. Numa dessas conversas, uma evangelista da

¹⁰ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 23 de setembro de 2009

igreja explicou a base religiosa dessa necessária internalização da Palavra. Segundo ela baseando-se no livro de Kenneth E. Hagin *O Espírito Humano*, o Homem é composto de três dimensões: o espírito, a alma e o corpo. Cada um conforme FIGURA 16 possui uma função:

FIGURA 16 – AS DIMENSÕES DO HOMEM DE ACORDO COM KENETH HAGIN



Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

Através dessa divisão, Hagin (1990) define o Homem como um espírito que possui uma alma e habita em um corpo. E por ser o Homem espírito a morte não seria seu fim. Porém, nem todos utilizam suas três dimensões da mesma maneira, existem aqueles dominados pelo corpo e aqueles pelo espírito. A mente seria a dimensão na qual o Homem toma suas decisões, local em que se trava uma batalha entre as coisas do corpo e do espírito. O espírito se fortalece e domina o corpo quando as pessoas se alimentam da “Palavra de Deus”. Qualquer dúvida ou problema que surge deve ser sanado através da observação das escrituras. Quando a pessoa busca na Palavra solução o Espírito Santo lhe inspira respostas. Pelo contrário se a pessoa não alimenta seu espírito, passa a viver dominada pelas vontades do corpo, o qual é o veículo utilizado pelos demônios para enfraquecer a comunhão do Homem com Deus, o que geraria uma vida de erros, essa seria a condição dos que “vivem no mundo”, pois não tem discernimento de sua natureza e buscam satisfazer as vontades do corpo incutidas pelo maligno.

No caso da conversão, o corpo deve ser guiado pelo espírito e ao invés das vontades pessoais deve se respaldar as decisões nos preceitos cristãos. Dessa forma a Palavra de Deus se concretiza na ação do fiel que a espacializa em seu cotidiano.

Quando a verdade religiosa é aceita e se confirma a conversão, o conhecimento religioso torna-se parâmetro às ações pessoais. Pode se dizer que nesse processo haveria também a conversão do próprio mundo, o que levaria o fiel a adotar paulatinamente uma nova geografia para suas ações. Geografia do agir religioso, cujos espaços, itinerários e limites já de antemão estariam latentes nos preceitos religiosos. Geografia esta que, fruto da nominação e da prática, fomentaria a realização da própria organização religiosa.

4.3. O COTIDIANO DA IGREJA E A “GEOGRAFIA DO CRENTE” EM AÇÃO

Para exemplificar essa geografia da ação, recorre-se a observações e relatos colhidos no campo. Primeiramente ater-se-á ao que pôde ser visto no cotidiano da igreja, posteriormente, pela impossibilidade de acompanhar a vida de um fiel, analisar-se-á narrações colhidas por meio de entrevista.

Toda vez que o pesquisador se dirigiu a algum templo da Igreja Internacional da Graça de Deus, lá chegando se deparou com um contingente de voluntários, os chamados obreiros e evangelistas. Muitas vezes portando uma Bíblia em suas mãos, aproximam-se dos visitantes no intuito de apresentar a Palavra de Deus. Além disso, auxiliam na limpeza dos templos, atendem a banca de livros e revistas, ajudam os pastores nos cultos e prestam auxílio espiritual. Observando o funcionamento da igreja, pôde-se perceber o ânimo com o qual trabalham voluntariamente, bem como suas dificuldades.

Numa quinta-feira de setembro do ano de 2009, um grupo de pastores e obreiros que haviam chegado à Curitiba, transferidos do interior do estado, estavam entregando rosas em frente ao templo e chamando os transeuntes a colocarem seu nome no livro de orações. Ao estabelecer um diálogo com tais pessoas, embora demonstrassem ânimo, foi possível notar em suas falas algum pesar, a falta de

remuneração era a causa da principal consternação dos voluntários.

Essa é a mesma dificuldade relatada por todos os entrevistados. Até mesmo os pastores procuram lembrar suas dificuldades quando passaram a “viver da graça”. Segundo o líder da Igreja Internacional da Graça de Deus no Paraná, pastor Daner Trindade da costa¹¹ em entrevista, alguns voluntários acabam se dedicando integralmente à igreja. Através de relato informal, dois obreiros expuseram que ao “abraçar a missão” passaram a morar na igreja e viver de doações. O Próprio líder relembra ter passado pelo mesmo processo quando optou por seguir uma vida religiosa.

Além das ações praticadas pelos voluntários, outra ação observada em campo foram as contribuições financeiras. Através do dízimo, dos votos e ofertas muitos fiéis “patrocinam” o funcionamento da instituição religiosa.

Fato marcante foi observado após os cultos, momento em que algumas pessoas formam fila para receber uma oração pessoal do pastor. Num culto com poucos participantes, no qual havia, além da pastora, três pessoas contando com o pesquisador, o que chamou atenção foram os pedidos de oração ao final. Uma pessoa estava com muitas dores nas pernas e pediu uma oração para exorcizar aquele problema, já que o mesmo estava atrapalhando a execução de suas atividades laborais, a pastora pediu que o fiel abaixasse a cabeça, impondo-lhe as mãos com forte emoção ordenou a saída do mal.

O dia-a-dia da igreja é fomentado pela ação dos pastores e voluntários, bem como das pessoas que buscam seus serviços religiosos. É nessa instância que se vê a reprodução do discurso e sua efetiva concretização. Além dos cultos nos templos, são promovidos pela igreja grandes eventos por todo o Brasil.

No dia 21 de abril de 2009, houve em Curitiba um grande evento em frente ao Palácio Iguaçu, sede do governo estadual. Transmitido pela RIT, o evento chamado 40 anos de poder (FIGURA 17) foi realizado em comemoração aos 40 anos da escolha de RR Soares pela vida religiosa.

¹¹ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 21 de setembro de 2009

A organização do evento abrangeu uma grande estrutura. Sua realização já havia sido amplamente divulgada pelas mídias da igreja. Sobre esse evento, tomo a liberdade de apresentar em primeira pessoa minhas observações pessoais.

Certo dia de abril de 2009, dirigi-me pela manhã a uma panificadora próxima a minha casa, porém quando lá cheguei, observando alguns panfletos, deparei-me com o objeto de minha pesquisa. Aqueles folhetos traziam informações sobre o evento organizado pela IIGD, além de confirmar horário e local, indicava a existência de transporte gratuito para quem se interessasse.

No dia 21 de abril pela manhã, fui ao local indicado. Havia aproximadamente vinte pessoas aguardando a chegada da condução naquela manhã cinza e fria de outono. Logo após a saída, acreditava ainda haver, da mesma forma que em linhas normais, novas paradas, o que não ocorreu, pois de vários pontos da cidade saíam outros ônibus com destino ao Centro Cívico. Cheguei ao local do evento e já havia muitas pessoas, uma grande estrutura estava formada, um grande palco, câmeras de TV por todo lado e quiosques nos quais eram oferecidas informações sobre a igreja e alguns produtos tais como cartão de crédito e TV a cabo.

A maioria das pessoas chegaram em caravanas. Trazidos pelo transporte providenciado pela igreja, muitos vieram do interior do Estado e traziam bandeiras vermelhas com o nome da localidade da qual haviam se deslocado. Em meio à multidão estavam pastores e obreiros identificados por um boné vermelho e colete alaranjado. Durante a reunião, que mais parecia um Show ao ar livre, houve apresentação de música gospel e pregação de RR Soares. Após as orações, alguns fiéis foram prestar testemunho sobre as bênçãos alcançadas.

Outras ações não puderam ser acompanhadas. Segundo obreiros e pastores são realizados atendimentos espirituais na Penitenciária Estadual de Piraquara. Aos domingos à tarde é distribuída uma sopa aos moradores de rua do centro de Curitiba, momento esse aproveitado para se buscar efetivar uma evangelização. Em relação aos eventos organizados pelos membros da igreja, são realizados esporadicamente retiros espirituais, vigílias, apresentações de teatro e dança.

FIGURA 17 – IMAGENS DO EVENTO 40 ANOS DE PODER



Elaborado por SILVA, A. S.

Esses são alguns exemplos da Palavra em movimento, porém, além das ações que puderam ser observadas, existem aquelas conhecidas por meio de outra ação: a narração, um ato comum entre os adeptos da IIGD.

O depoimento a respeito das bênçãos alcançadas está presente em todas as instâncias da igreja, desde as conversas informais, passando pelos cultos, até a mídia. Analisando cultos, programas e informações colhidas em campo é notável como são os relatos construídos com a mesma estrutura do discurso da igreja.

No programa Show da Fé existe um quadro chamado Novela da Vida Real em que atores encenam as narrações dos fiéis, o mesmo tipo de produção midiática é encontrada no jornal Show da Fé sob o formato de fotonovela.

As narrações colhidas através de entrevistas, conversas informais, acompanhamento de cultos, programas de TV e análise de jornais são estruturadas em dois polos, que coincidem com as imagens do tempo e da superação.

O enredo dessas narrativas possui pouca variação e é possível resumi-lo da

seguinte forma: acometido por uma vivência que lhe traz desespero e angústia, o narrador se encontra com Deus através da igreja, tal encontro serve-lhe como precioso auxílio ao saneamento de seus problemas. Uma variação ocorre quando a pessoa observa que não possuía percepção sobre a real situação em que se encontrava, nem acreditava que Deus pudesse lhe ajudar. Nesses casos sempre há a figura de um amigo ou familiar, que por meio de convite, insistência e oração consegue levar a pessoa a frequentar a igreja. Com o tempo, como relatam, “a Palavra entra em seus corações e Deus passa a operar em suas vidas”. Essa incorporação de preceitos altera a consciência, o que resulta na mudança de suas realidades pessoais. Para exemplificar a estrutura das narrativas, seguem-se as FIGURAS 18 e 19 extraídas do jornal Show da Fé:

FIGURA 18– FOTONOVELA I



Fonte:Jornal Show da Fé, março de 2009 p. 9

Na FIGURA 18, o protagonista é investido pela derrota frente à vida. Ao ser seu heroísmo perante o tempo despedaçado pelo vício é censurado da presença da mãe e rejeitado pela tia, com o nascimento de seus filhos busca se libertar, porém não possui armas para lutar contra o bestiário que o envolve em trevas. Sua esposa numa experiência de transcendência tem um “encontro com Jesus”, fato este que a oferece, por meio da oração e da Palavra, o poder de anular as forças do abismo. Através do poder da oração, ela lança no mundo espiritual, de acordo com os preceitos da igreja, um pedido que realizado em nome de Deus é o suficiente para levar seu esposo a uma experiência espiritual e libertar-se dos laços do vício. Os compassos do tempo se apresentam através do nascimento dos filhos, as imagens da morte e da queda se ancoram ao vício e a depressão. Assim, frente à passagem do tempo, a pessoa se desespera com sua queda e através da interferência de uma força espiritual encontra meios para ascender de posição.

Outra variação, conforme FIGURA 19, ocorre quando são relatadas as curas milagrosas. Na FIGURA 19, um casal já convertido, ou melhor, munido com as armas oferecidas pela Palavra contra os infortúnios da vida, prepara-se para serem pais. Porém, o médico constata que a mãe possui toxoplasmose e é possível que a criança nasça com alguma sequela. Os futuros pais não possuem dinheiro para arcar com os custos de um tratamento farmacológico e procuram através da Palavra uma solução. Através de uma campanha de oração na igreja e utilização de uma ferramenta mágica, o óleo ungido, a futura mãe deixa de estar doente e a criança nasce meses depois gozando de boa saúde. Nesse relato a imagem da morte se apresenta através de uma doença. Os remédios, as armas prescritas pelo médico, por falta de condições financeiras, não são possíveis de serem utilizadas. Frente a isso, o pai, buscando inspiração na Palavra, resolve fazer uma campanha de oração. Durante sua campanha recebe óleo ungido, que por intermédio do milagre da cura, derrota os perigos do tempo devolvendo vida a criança.

FIGURA 19 – FOTONOVELA II



Fonte: Jornal Show da Fé Setembro 2008 p. 7

Na medida em que as ações cotidianas obedecem a itinerários e espaços propostos pelas próprias representações contidas nos enunciados religiosos, poder-se-ia afirmar existir uma espécie de geografia para essas ações. O obreiro, o pastor, todas as pessoas que operam pelo crescimento da igreja, percorrem um caminho estipulado por um referencial simbólico religioso.

As interações sociais que ocorrem nesses locais os transformam em pontos de socialização e trocas de experiências pessoais. A narração das vivências é auxiliar à difusão do conhecimento religioso da igreja, bem como da delimitação dos itinerários, dos lugares de queda, de ascensão, segurança e intimidade, além da prescrição de uma forma religiosa de agir e investir sua vida.

O pastor I.F.W¹², ao saber que a pesquisa era realizada no âmbito da geografia, disse existir na igreja uma “geografia do crente”, em suas palavras:

Nossa geografia e os nossos limites estão estipulados na Palavra de Deus. A gente possui limites assim como uma cidade tem limites. [...] nosso limite é a Palavra de Deus. Eu posso ir até onde a Palavra de Deus diz que eu posso chegar. Esse é o nosso limite o limite do filho de Deus. [...] A gente tem a lei dos homens e a lei de Deus. O mundo espiritual existe e a gente tá aqui agora e no mundo espiritual tem anjos trabalhando, tem demônios trabalhando. A gente não consegue ver, mas isso não quer dizer que não exista. É igual um cego, se eu perguntar se ele está vendo aquele púlpito, ele vai falar que não, mas existe o púlpito. É a mesma coisa tudo tem limites, padrões, regras, leis, mandamentos e espaços. A própria Bíblia diz que Deus tem uma roda de fogo, um muro de fogo a nossa volta, ele nos protege. E se a gente for ver isso também é geografia, porque tem espaço, tem tudo. Deus se coloca como um muro. Uma casa tem muros, o espaço geográfico dela, no mundo espiritual funciona dessa forma também. [sic]

Deus é um muro, sua Palavra atesta os limites. A “geografia do crente” é construída através da Palavra. Toda espacialização da IIGD se relaciona a adoção dessa Geografia. Através da conversão o mundo é ressignificado e o espaço se recompõe com novos limites. Os ensinamentos levam o crente a enxergar aquilo que os olhos não veem, o espaço ganha novas dimensões e o mundo material é apenas uma delas. Os lugares e atitudes recebem uma significação positiva ou negativa, há separação de luz e trevas e o fiel deve se dispor a caminhar pelos caminhos de luz, frequentando locais de trevas apenas em sua missão de resgate.

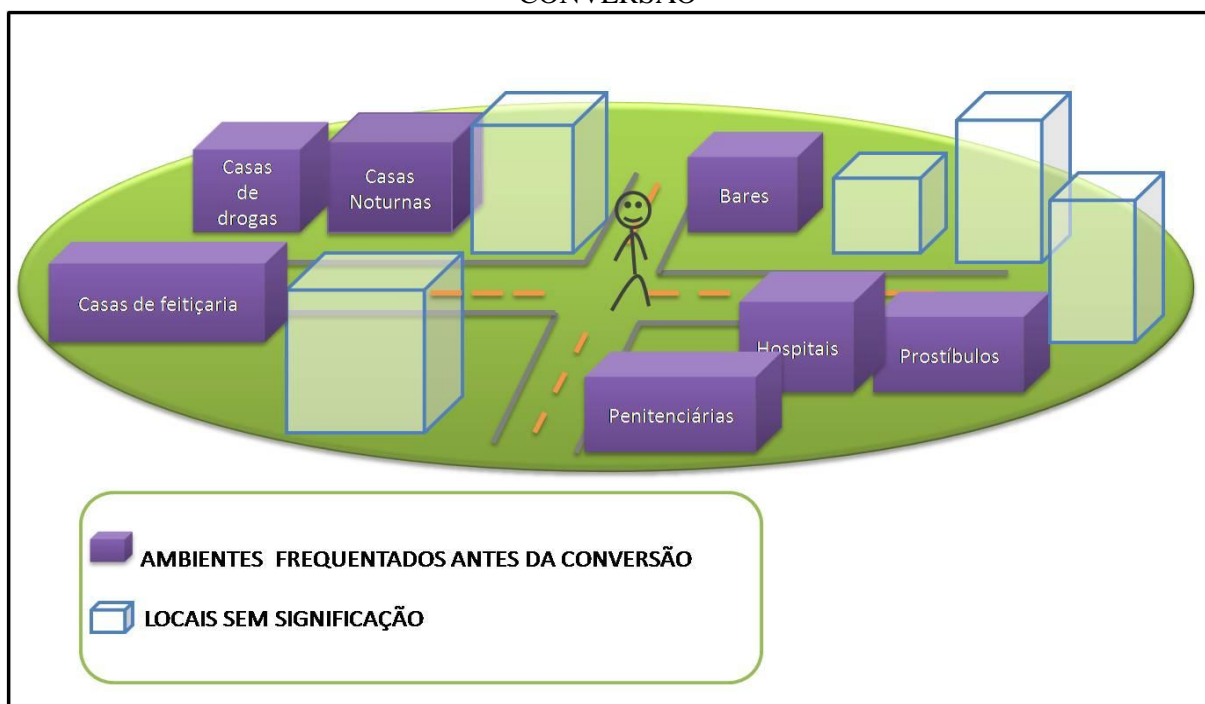
Essa qualificação diferenciada de espaço e a ação do fiel sobre o mundo podem ser observadas através dos relatos. A prescrição dos caminhos e dos limites é realizada através da Palavra, pela qual o espaço é fracionado e cada parte é classificada de acordo com a função que exerce. Dessa forma a qualificação de sagrado e de profano não se prenderia ao concreto, mas nas funções que os locais abrigam. Se a função exercida por determinada fração do espaço gera uma ação autodestrutiva é qualificada como nociva, porém esse viés “profano” não se consuma numa perenidade espacial, podendo o mesmo ser convertido em “sagrado” tão logo seja alterada a

¹² Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 24 de setembro de 2009

função que abriga. Assim, um ambiente tido por “profano” pode ser frequentado pelo pastor quando este para lá se dirige na busca pela libertação dos que lá estão.

Quando os fiéis narram como viviam suas vidas antes de terem se tornados membros da igreja, além de falar sobre as situações em que se encontravam, fazem observações sobre os ambientes que costumavam frequentar. A falta de objetivos, a derrota perante a vida, os problemas familiares, financeiros e de saúde são explicados pela vida no pecado. Conforme FIGURA 20, alguns ambientes são apresentados como lócus de sustentação da vida pecaminosa. Os itinerários antes da conversão perpassavam por recintos cujas funções auxiliavam a concretização de uma vida errante.

FIGURA 20 – MAPA ESQUEMÁTICO DOS AMBIENTES FREQUENTADOS ANTES DA CONVERSÃO



Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

Os ambientes do bar, das “baladas”, dos prostíbulos são relacionados à noite, assim como a falta de sono, a ânsia pelo suicídio, a embriaguez, as trevas e a queda. Nos bares os amigos não são amigos, na noite se pratica a orgia e se faz uso de drogas, porém, quando a casa se chega à madrugada não restam alegrias, apenas lágrimas e solidão. A morte toca o coração com a angústia, na casa símbolo da intimidade o

Homem chora, nas outras casas em que se embriaga não há luz e em trevas o Homem busca o suicídio, contudo a morte lhe pede pela vida.

Segundo a evangelista J.P.A.¹³, durante a adolescência tinha uma vida vazia, conta que usava drogas, sofria de depressão e ansiava pela morte. Contou que numa noite de muita tristeza em que buscava suicidar-se, logo após ter preparado um copo envenenado com uma quantidade grande de remédios, ouviu no rádio de sua casa a seguinte frase: “E Deus limpará de teus olhos toda lágrima”, como ela estava chorando muito, passou a ouvir a pregação e dormiu. Depois daquele dia se tornou ouvinte habitual do programa, o que segundo ela a fazia sentir paz. Depois de uma “experiência com Deus” decidiu procurar uma igreja, porém desconhecia a localização. Conta ela:

Eu decidi ir a uma igreja. Esse era um mundo que eu nunca parei para olhar. Não sabia que existia igreja evangélica na cidade[...] Fui à casa de uma amiga e no caminho eu olhei uma menina conversando com um homem e ela me chamou a atenção, porque ela sorria, e quando eu olhei para ela eu comecei a chorar, porque ela era feliz de verdade, a felicidade dela vinha de dentro para fora, ela não fingia como eu fingia ser feliz, o sorriso que ela dava era real... Me lembro que sentei na calçada e comecei a chorar. Quando voltei a menina não estava mais lá, mas havia uma placa: Igreja Internacional da Graça de Deus o seu ponto de encontro com a felicidade. Nossa! É aqui que eu tenho que vir. [sic]

Nos relatos sobre as transformações das vidas pessoais, os narradores traçam os caminhos e os ambientes nocivos frequentados antes da conversão bem como a forma com que foram resgatados de tais locais. Dentre as mudanças ocorridas durante e após esse processo de conversão, todos descrevem uma transformação na forma de perceber e qualificar os espaços assim como sua forma de agir no dia-a-dia.

Contou o pastor Daner Trindade da Costa¹⁴, que antes de se tornar membro da IIGD era alcoolista e numa sexta-feira ao fim da tarde estava se vestindo para ir ao bar, quando notou que em seus sapatos e bolsos havia um pó branco, perguntou à sua mãe

¹³ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 23 de setembro de 2009

¹⁴ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 21 de setembro de 2009

sobre a procedência daquilo e ela disse ser um talco abençoado que trouxera da igreja, o qual era para sua proteção. Disse ele não ter conseguido se embriagar naquele dia o que o levou a voltar mais cedo para casa. No dia seguinte não conseguiu sair de casa e no domingo foi com seu pai à igreja, para sua surpresa o templo se situava ao lado do bar ao qual se dirigia quase todos os dias para sustentar seu vício, em suas palavras:

Para ironia do negócio fiquei numa situação engraçada, quando fui chegando na igreja descubro que era do lado do bar onde eu bebia. Foi uma situação engraçada quando cheguei na rua. Digo, eu não acreditei que é aqui, que vergonha, caramba....se o pessoal do bar me vê eu entrar aqui na igreja vão me fazer..., vão começar a tirar sarro. Eu nunca tinha visto a igreja. Nunca! A gente fala das coisas espirituais e as pessoas não acreditam, era como se nunca percebi. Eu bebia ali, às vezes a semana inteira e eu nunca percebi que tinha uma igreja colada parede com parede, era porta com porta, nunca. De onde saiu essa igreja? Estou todo dia no bar e nunca vi esse tróço. Eu me lembro que meu pai foi e eu fiquei na esquina olhando. Se sair alguém do bar e me vê? Eu só correndo, tinha uma ladeira eu corri, corri, corri para entrar e ninguém me vê. Mas depois que saí fiz questão de passar na frente do bar porque eu saí diferente daquela reunião. Saí decidido que nunca mais ia entrar naquele boteco, daí na porta eu olhei para dentro e disse eu não acredito que vivia dentro desse tróço, sabe quando parece que te tiram uma venda dos olhos, eu enxerguei, puxa o que era aquilo...? daquele dia eu saí daí disse que nunca mais entrava e nunca mais entrei. [sic]

Antes da ocasião acima narrada, na reunião o pastor disse ter se emocionado muito com a pregação e saiu decidido a mudar de vida.

Através da adoção, ou mesmo experiência com uma linguagem religiosa portadora de uma forma de objetivação singular, a percepção dos enunciatários se abre a outros mundos. A igreja ao lado do bar pode nunca ter sido realmente notada pelo narrador, assim como a evangelista nunca tenha se perguntado sobre o endereço de uma igreja evangélica na cidade em que morava. No entanto, sendo os agentes influenciados por uma nova linguagem, o foco de suas atenções mudam e o espaço passa a ser ressignificado, o que com o tempo e o aprendizado dos novos preceitos auxilia na construção de uma nova geografia para suas qualificações afetivas, suas representações e ações.

Assim, a necessidade de limpar as lágrimas dos olhos com algo que fizesse à vida pessoal algum sentido, a venda tirada dos olhos através do discernimento, da

sobriedade, da recuperação da esperança e de uma nova vida vem acompanhada de uma nova espacialização, na qual, conforme FIGURA 21, ao agente surgem novos ambientes e caminhos.

FIGURA 21: MAPA ESQUEMÁTICO DOS AMBIENTES FREQUENTADOS PÓS-CONVERSÃO



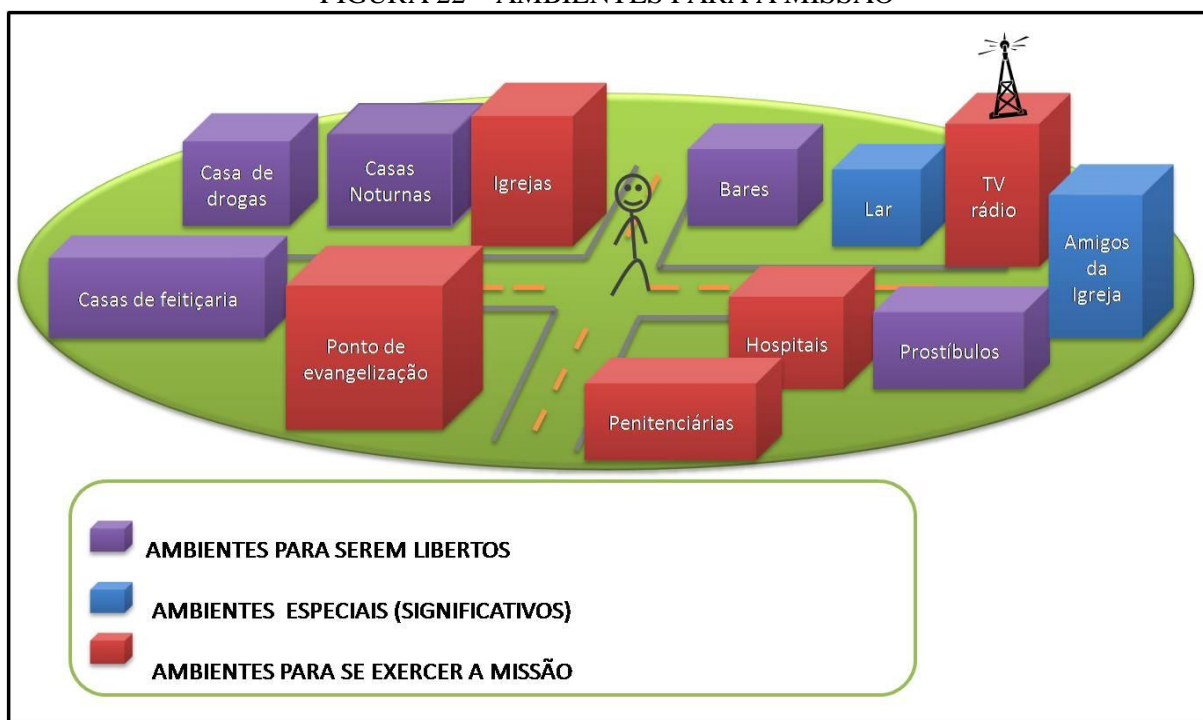
Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

As casas noturnas, a rua, as festas, o álcool, o êxtase, o LSD, a cocaína, a noite, o suicídio pela queda do 17º andar ou pelo atropelamento, toda essa vivência dramática é objetivada num conhecimento religioso. O sensível é encadeado em uma narrativa religiosa que propõe uma linha segura para a fuga da morte. Agindo conforme a Palavra, o agente converte o espaço lhe outorgando novos contornos. A geografia proposta pelo discurso se torna uma geografia pessoal, assim, a casa deixa de ser lugar de choro e os ambientes da noite e das drogas passam a fazer parte de um distante passado. A nova “geografia do crente” substitui a velha “geografia do mundo”, o templo surge como “lugar de poder”, “alto refúgio”, “fortaleza” e na intimidade com Deus o quarto e a oração noturna simbolizam a transformação do sofrimento em felicidade.

Os caminhos percorridos pelos membros, o discernimento e transformação trazida pela Palavra necessitam ser demonstrados à outros, àqueles que sofrem do

mesmo mal que esses novos fiéis sofriam. Através dos depoimentos, da evangelização, do dízimo, da oferta, do sacrifício e do sacerdócio é a missão colocada em prática. O fiel se torna agente da espacialização. Conforme pode ser visualizado da FIGURA 22 o espaço é transformado em missão.

FIGURA 22 – AMBIENTES PARA A MISSÃO



Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

Os ambientes em que são praticados atos pecaminosos passam a ser considerados locais para serem libertos. Através dos templos, de visitas em penitenciárias, hospitais e pontos itinerantes, tais como a rua ou casas de pessoas que pedem por oração, a missão religiosa pode se realizar. Missão que ao ser midiaticizada, torna até mesmo a midiaticização em missão.

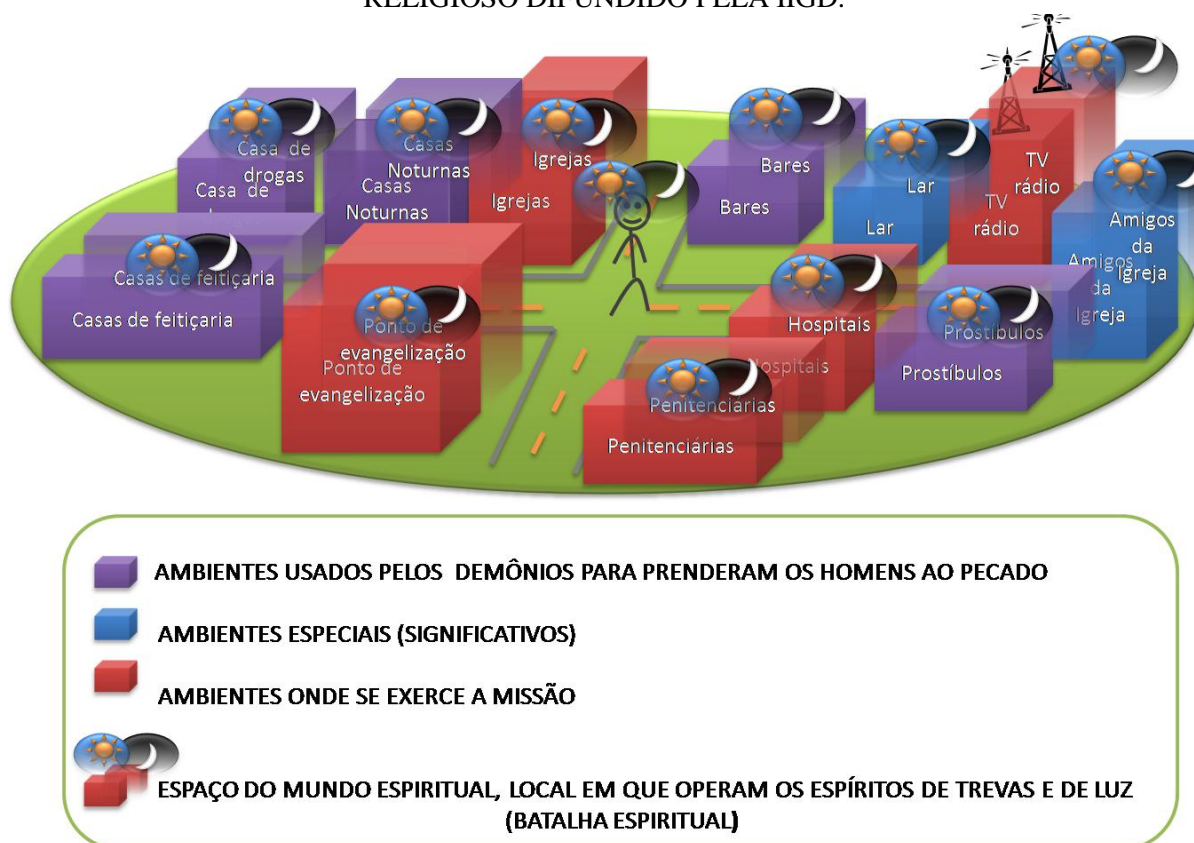
Essa geografia proposta pelo discurso e concretizada na ação dos fiéis abrange um universo que transcende o espaço concreto. Até a pouco vinha se demonstrando uma espacialização ocorrida por meio da difusão dos conhecimentos religiosos, no qual passavam os enunciatórios a objetivar suas experiências sensíveis, o que se desdobrava sobre suas qualificações e ações. Porém no entorno de toda essa espacialização existe outra dimensão, o espaço compreendido pelo mundo espiritual.

Durante as entrevistas, quando se questionava sobre o sentir da presença de Deus alguns ambientes se destacavam, como o quarto ou qualquer ponto do espaço em que se pode ter um recolhimento, porém, para os entrevistados, Deus pode ser sentido por todo espaço, basta o fiel procurar sua presença. O mundo espiritual está por todo o lugar. Como anteriormente citado, através da Palavra que impõe os limites à geografia do crente pode-se perceber um mundo que não pode ser visto, espaço esse cujos limites estão sobrepostos ao mundo material o influenciando fortemente. A luta que se trava nesse espaço invisível se solidifica no espaço material, no qual alguns locais possuem funções de queda e outros de ascensão.

Nessa realidade de espaços sobrepostos e de naturezas diversas, o Homem por sua ignorância fica a mercê de várias influências, o “Povo de Deus” portador de uma verdade tenta levar os antídotos que julga eficaz para curar a surdez e a cegueira humana. Patrocinada pelos demônios a queda se realiza através das vontades do corpo. Aqueles que são resgatados do pecado procuram se fortalecer através da Palavra e de oração, munidos desse poder excelso lutam contra o diabo na busca pela salvação das pessoas que ainda vivem no erro. As criaturas das trevas, já derrotadas lutam para manter o Homem na ignorância, os que possuem a verdade lutam para levar o discernimento àqueles que sofrem e muitos, pela insuportável dor, são resgatados.

A FIGURA 23 ilustra o feitio pela qual se apresenta essa geografia proporcionada pela espacialização ao nível do sentimento, da representação e da ação, do conhecimento religioso difundido pela Igreja Internacional da Graça de Deus. Os ambientes sustentáculos dos vícios da carne, das doenças, da dor e da morte necessitam através da conversão dos homens de purificação, ambientes que antes não recebiam devido valor como o lar, são agora dotados de especialidade. Nesse mundo em que ocorre uma batalha em oculto, algumas estruturas são utilizadas como quartéis gerais e dos templos erigidos pela missão saem novos missionários para levarem o evangelho a toda criatura.

FIGURA 23: MAPA ESQUEMÁTICO DO ESPAÇO CONSTRUÍDO PELO CONHECIMENTO RELIGIOSO DIFUNDIDO PELA IIGD.



Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

4.4. A ESPACIALIZAÇÃO SE CONCRETIZA EM HIERARQUIA E ORGANIZAÇÃO. A AÇÃO RELIGIOSA SE ORGANIZA E BUSCA CONVERTER O ESPAÇO MATERIAL.

Como observado, o mundo das imagens, dos sonhos, do dramático sentir é objetivado através de um conhecimento. Por meio disso o discurso colocado em ação por RR Soares se reproduz pela conversão de seus enunciatários. Cada novo fiel, ao objetivar suas experiências sensíveis, sonhos, angústias ou alegrias por esse conhecimento religioso, redimensiona seu espaço e passa agir de acordo com seus novos limites. O narrar das experiências religiosas confirma a validade do discurso. Ao passo que preceitos difundidos pela Igreja Internacional da Graça de Deus são convertidos em discurso pessoal, alguns fiéis passam a trabalhar pela reprodução desses enunciados religiosos. A missão que se desprende da vontade de RR Soares se

torna a mesma para muitos, que em conjunto buscam condensar esforços na ânsia pela conversão do mundo.

Aqueles que em busca dessa missão optam por uma vida religiosa, percorrem longo caminho até se tornarem pastores. Segundo o pastor Daner Trindade da Costa¹⁵, com exceção do fundador, todos os líderes da igreja passaram pelo mesmo percurso até chegarem às posições em que hoje se encontram. A primeira etapa para o sacerdócio é a conversão, o então convertido deve participar das reuniões como membro, se a pessoa sentir um “chamado de Deus ao ministério” deve se dedicar a igreja trabalhando voluntariamente como obreiro, investindo tempo ao aprendizado passa a operar pela evangelização e finalmente tendo seu chamado confirmado poderá tornar-se um pastor. A posição da igreja sobre o sacerdócio é afirmativa ao seu caráter vocacional, e o caminho necessariamente seguido para conquistar uma posição nesse ministério se refere a confirmação do “chamado” de Deus.

Em entrevista, o pastor Daner Trindade da Costa¹⁶ expôs ser o sacerdócio uma vocação. Para o pastor, exercer o ministério sacerdotal não é trabalhar na igreja. Como já mencionado, antes de ser consagrado sacerdote não há remuneração, esta é apenas reservada aos pastores, que, além disso, vivem na maior parte das vezes numa casa cedida pela igreja. Segundo o líder da IIGD no Paraná, o ministério sacerdotal se conquista com dificuldade no dia-a-dia, o que auxilia na confirmação da vocação e na valorização da atividade. Ao se tornar pastor, o novo sacerdote é encarregado de prestar serviços religiosos em algum templo ou recebe a incumbência de iniciar trabalhos em locais ainda não atingidos pela evangelização. Os pastores não ficam encarregados por muito tempo de uma localidade específica, pois são constantemente transferidos de comunidade.

Além dos sacerdotes e voluntários, os membros possuem importante contribuição à concretização da missão. A organização religiosa se fortalece e se expande também através de contribuições financeiras. Toda a ação demonstrada no tópico anterior se desdobra na proliferação dos templos e no fortalecimento das

¹⁵ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 21 de setembro de 2009

¹⁶ Id.

estruturas de difusão.

Além dos templos, a igreja conta com uma estrutura de comunicação de massa. Porém, para os líderes da IIGD, não é missão da igreja tornar a TV ou o rádio um templo, mas canais de dispersão dos enunciados cristãos. Para a IIGD a comunicação mediada se conforma como codificação e difusão no espectro eletromagnético da “Palavra de Deus”, que atingindo os mais diversos locais podem, através dos aparelhos receptores, servir como convite a uma forma religiosa de objetivar as experiências da vida. Em relação ao uso da TV e a missão da igreja, pastor Daner Trindade da Costa¹⁷ observa:

Nosso alvo na verdade é levar as pessoas à conversão, claro que a gente quer que essa pessoa se torne membro de nossa igreja, mas o alvo número um é levar as pessoas à conversão. Você deve ter assistido ao programa Show da Fé, não sei se você percebeu que o programa não tem uma placa denominacional. O missionário praticamente não fala da Igreja da Graça no Show da Fé. Por exemplo, se você for a outras igrejas você vai encontrar pessoas que foram para essas igrejas após assistirem o Show da Fé. Foram iniciados pela TV e acabaram indo para outros ministérios. Então a gente tem essa missão. Hoje, o Show da Fé mesmo, está em diversos países [...] são várias línguas. É uma visão nossa, nós queremos ganhar o mundo para Jesus. O missionário tem essa missão. Nós queremos pregar o evangelho para o mundo todo. A Bíblia diz: Ide e pregai o evangelho a toda criatura. O missionário sempre diz assim: se eu pensar que não posso não vou fazer. Então eu penso que posso. Parece impossível, mas eu vou, enquanto Deus me der força vou pregando. Coloco um programa aqui, coloco lá. Evangelizo uma pessoa aqui e outra lá. Nós vamos pregando a palavra. Nossa missão é essa. E dentro dessa mesma missão que é levar as pessoas à conversão, acontecem outras coisas, acontecem as mudanças de vida. Você vai poder conversar com membros da igreja e você vai ouvir pessoas contarem mudanças tão grandes quanto a que aconteceu na minha vida. [sic]

O programa Show da Fé pode não operar pela difusão da Igreja Internacional da Graça de Deus explicitamente, mas a própria figura de RR Soares implicitamente remete ao seu “ministério denominacional”.

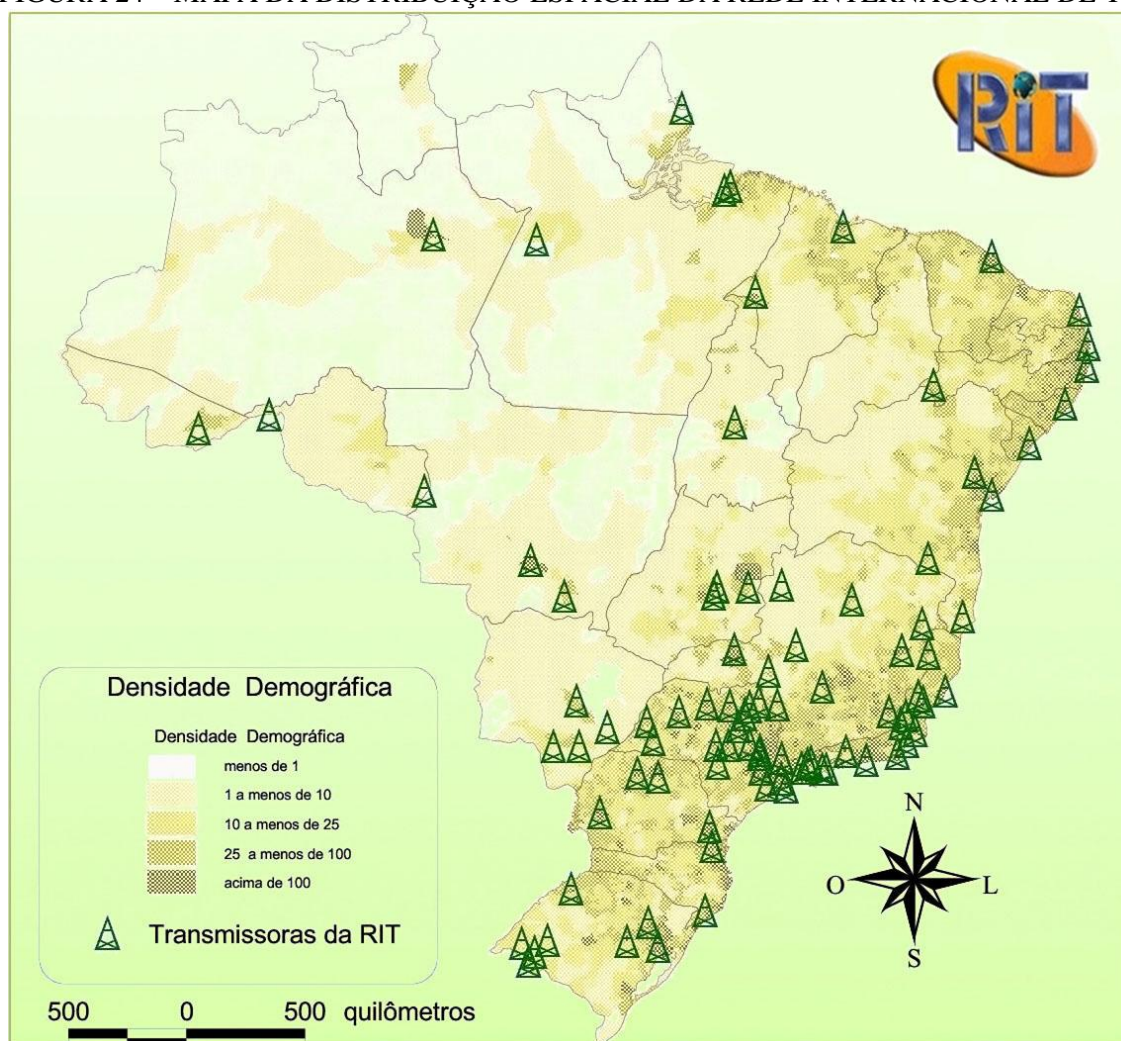
As estruturas de comunicação não são apenas alimentadas pelos dízimos dos membros da igreja, mas contam com o auxílio de patrocinadores. O patrocínio é

¹⁷ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 21 de setembro de 2009

realizado por pessoas de diversas denominações que veem na difusão do programa de Soares uma forma eficaz de evangelização.

Para chamar de forma explícita as pessoas a participarem dos cultos, são veiculados programas locais em horários comprados de outros canais de televisão. Além disso, existe uma rede de televisão e de rádio evangélica “patrocinada” pela igreja, já que instituições religiosas não podem operar meios de comunicação. A Rede Internacional de Televisão, com canais abertos nas regiões mais adensadas do país conforme FIGURA 24, oferece uma programação voltada para o público evangélico em geral. Os grandes eventos realizados pela Igreja Internacional da Graça de Deus são transmitidos ao vivo pela televisão.

FIGURA 24 – MAPA DA DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DA REDE INTERNACIONAL DE TV



Fonte dos dados disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Lista_de_emissoras_da_RIT> acessado em 10 mai. 2009. Mapa elaborado por SILVA, A. S. (2009).

Transcendendo o caráter denominacional da igreja, porém não se desligando de seu discurso existe uma grande produção audiovisual realizada pela gravadora Graça Music, pela editora Graça Editorial e pela recente criada Graça Filmes. São produzidos inúmeros “produtos culturais evangélicos”, tais como desenhos animados, lançamento de filmes, de músicas, impressão de jornais, livros e revistas. Além dessa produção cultural, há comercialização do discurso religioso através de outros produtos tais como produtos alimentícios e de vestuário.

Observe na FIGURA 25 produtos ligados à Igreja Internacional da Graça de Deus, o discurso oficial da igreja destaca que parte da renda obtida através da comercialização desses produtos é revertida em fomento à evangelização.

FIGURA 25 – PRODUTOS LIGADOS A IIGD



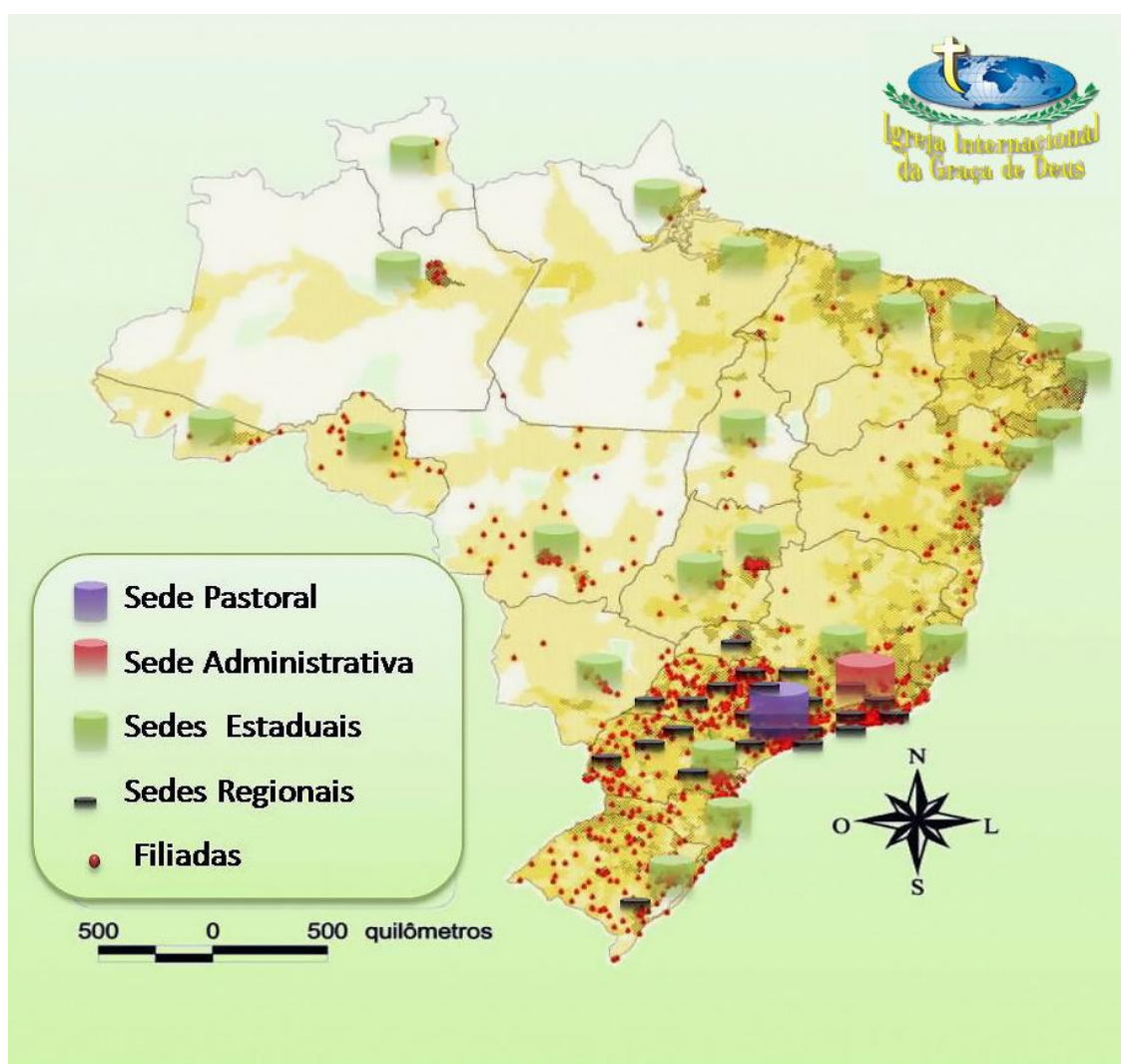
Elaborado por SILVA, A. S.(2010)

O fortalecimento dessa organização, a própria efetivação da missão é dependente de recursos humanos e financeiros. A organização religiosa se concretiza espacialmente com a incorporação de mais membros, afinal detentor de uma verdade o missionário luta junto a Deus pela conversão do outro. Assim, quanto mais cresce o rebanho maior é o número de pastores e mais complexa e robusta se torna a organização institucional.

Conforme a FIGURA 26, a hierarquia institucional se estende pelo espaço. O

escritório do líder e a sede administrativa da igreja estão situados no Rio de Janeiro. A sede pastoral situa-se em São Paulo, o presidente pastoral, segundo na hierarquia, é o pastor Jaime de Amorim. Abaixo da sede pastoral existem as sedes estaduais, dirigidas por um líder escolhido pela direção da igreja essas sedes são responsáveis pela direção, organização e fiscalização de todas as igrejas filiais de um Estado. Em algumas unidades da federação o espaço do líder estadual é dividido em sedes regionais, cuja função é cuidar mais proximamente das filiais.

FIGURA 26: DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DE FUNÇÕES, TEMPLOS E SEDES DA IIGD¹⁸



Fonte: Igreja Internacional da Graça de Deus. Elaborado por SILVA, A. S. (2010)

¹⁸ Em relação aos dados de localização dos templos, um problema apontado por pastores da igreja é a falta de atualização dos endereços, o que faz com que o mapa elaborado nessa pesquisa não seja totalmente condizente hoje com a real situação da distribuição dos templos e das sedes regionais.

A missão se estende pelo espaço material o subdividindo em instâncias de poder hierárquico. O poder da Palavra e da determinação volta-se a frações do espaço na ânsia por convertê-los em luz. O crescimento da igreja é visto como sinal de sua eficácia contra os demônios do mundo espiritual. A igreja se expande e as manifestações religiosas convertem, por alguns momentos, locais pertencentes ao “mundo” em pontos de fé.

Em entrevista e conversas informais, pôde-se verificar que a maior parte dos templos da Igreja Internacional da Graça de Deus não são fixos. O sagrado do templo não se prende ao concreto, mas no estar junto da congregação. Em entrevista A.S.P.¹⁹, evangelista comentou que o local em que se encontrava, templo sede da IIGD, poderia no futuro abrigar qualquer outra atividade, pois o templo do espírito não estava no local e sim nas pessoas.

Essa forma de observar o espaço concreto possibilita uma flexibilidade na localização das manifestações religiosas. Templos podem surgir em alguns pontos e serem transferidos a outros sem prejuízo à sacralidade proposta pela igreja. Além disso, estádios, ginásios, praças, casas de shows e teatros podem ser utilizados para eventos religiosos.

É válido reiterar, como pôde ser observado durante toda essa exposição, que os preceitos da religião promovem uma geografia na qual para se tornar um fiel é preciso uma reordenação, uma reclassificação das coisas presentes no mundo, o que se consumaria com a separação dos ambientes. De posse dessa nova configuração a ação do crente deve seguir novos itinerários.

A missão surgida do anseio de alguns convertidos necessita de locais para se realizar. No entanto não significa ser esse um local fixo, pois a manifestação religiosa pode se exercer em qualquer ponto do espaço. Qualquer estrutura espacial que abrigue uma função de queda pode se tornar de ascensão. É possível converter bares e prostíbulos em templos se os que lá se perdem forem convertidos e resgatados pela

¹⁹ Informação obtida via entrevista realizada no templo sede da Igreja Internacional da Graça de Deus em Curitiba no dia 23 de setembro de 2009

Palavra. Assim, como as pessoas que empreendem suas vidas pelo espaço podem ser convertidas, o espaço no qual são plasmados seus empreendimentos pode ser também convertido. Exemplos são encontrados nos depoimentos dos fiéis, donos de bares que transformam seus estabelecimentos em restaurantes, “casas de feitiçaria” fechadas após a conversão de seus empreendedores e etc.

FIGURA 27 – A CONQUISTA DO ESPAÇO



Fonte das imagens: Jornal Show da Fé e páginas internacionais da IIGD na internet: disponível em: <www.ongrace.com/arab/>; <www.ongrace.in/> acessado em 20 mai. 2009. Elaborado por SILVA, A. S (2009)

Conforme FIGURA 27, a missão pelo mundo quando midiaticizada busca difundir esta mensagem: pela Palavra são as pessoas convertidas e pelo espaço é o crescimento da evangelização comprovado. A transmissão pela TV das manifestações públicas com participação de milhares de pessoas, a missão de RR Soares pelo mundo, a internacionalização da Igreja, o crescimento do número de adeptos e templos oferece ao fiel um centro fixo pelo qual sua escolha se fortalece.

O eixo de significação da religião perpassa o espaço, porém ao contrário da inércia do espaço das coisas religiosas vê-se o dinamismo da espacialização. O espírito humano, ao experimentar na finitude sua tragédia existencial, encadeia suas experiências sensíveis em um conhecimento religioso. Transpondo à perenidade do espaço seus sentimentos e representações religiosas, através de suas ações, o Homem transforma, constrói e oferece sentido ao seu mundo. Vencendo o tempo e o bestiário portador da morte, realiza a espacialização. O que ao mundo oferece, mesmo no fechar dos olhos de cada Homem, a chama da causa que lhe animou a vida, a necessidade de converter o tempo em espaço, as trevas em luz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partiu-se desde os primeiros momentos desta pesquisa com um problema: a centralidade da análise. A Igreja Internacional da Graça de Deus, como observado, muito investe em meios de comunicação de massa para veicular seus enunciados religiosos. Ainda na fase de projeto surgiu esta dúvida: como analisar o espaço dessa denominação? Deve-se partir da mídia para compreender a geografia dessa manifestação religiosa? Não seria melhor estudar as manifestações nos templos, a manifestação do sagrado no espaço?

Uma análise apenas da mídia deixaria escapar a manifestação da religião no espaço concreto, além disso, como entender o espaço daqueles que veem TV se não é possível observá-lo? A melhor forma de se vislumbrar esse espaço seria através de entrevistas com os telespectadores, porém como abordá-los? Se por outro lado fosse realizada uma análise apenas do sagrado, a pesquisa não teria êxito, pois como analisado o sacro não se prende ao concreto do espaço. Somado a essas dúvidas, havia toda uma produção acadêmica demonstrando ser a Igreja Internacional da Graça de Deus de cunho midiático ao ponto dela se confundir com seus próprios meios de comunicação. Com o aprofundamento teórico surgiu nova dúvida: A finalidade dessa religião seria tornar a sala na qual se situa o receptor de TV um templo?

O grande problema da pesquisa foi resolvido com uma imersão no campo. Através de visitas aos templos pôde ser vislumbrada outra igreja, muito diferente daquela imaginada por intermédio de alguns trabalhos. Com o apoio da Filosofia de Ernst Cassirer, uma hipótese à centralidade da análise era o Homem, a qual se concretizou afirmativamente como ponto central desta dissertação.

Resolvida esta questão metodológica, o trabalho foi reorganizado e o novo objetivo principal foi compreender o processo de construção espacial da Igreja Internacional da Graça de Deus. O termo espacialização surgiu com o aprofundamento teórico.

Para responder essa questão, partiu-se então de uma concepção de geografia humana na qual o Homem possui proeminente papel. Durante o desenvolvimento desta

dissertação o elemento humano esteve sempre em primeira posição.

Para alcançar um referencial produzido no âmbito da geografia, primeiro enfoque foi expor o desenvolvimento da Geografia da Religião e seus principais aspectos teóricos. Dentro dessa exposição, observou-se que essa geografia muito se enriquece através de um diálogo mais aprofundado com outras disciplinas, nas quais, a religião foi mais amplamente teorizada. Ao destacar o estado da discussão sobre a religião na geografia brasileira, foi possível situar a posição ocupada por essa pesquisa nas discussões teóricas. Através das contribuições de Gil Filho e Sahr encontrou-se um norte para a efetivação da pesquisa.

Dessa forma e de acordo com contribuições de outras disciplinas, observou-se que antes de se concretizar enquanto uma coisa espacial a religião é ação humana com a transcendência por meio do espaço. Através disso, em favor de um estudo antropológico, refutou-se a geografia que se ocupa da análise das coisas religiosas dispostas espacialmente. Resultado dessa refutação, a premissa utilizada para elaboração desse trabalho ressalta que o espaço se dinamiza através da ação humana, ao passo de ser o próprio espaço extensão do sentir, pensar e fazer humano, assim o verbo espacializar se encarnaria no Homem e o espaço da religião se converteria em um movimento de espacialização.

A geografia da religião possui carência teórica, fenômenos religiosos como o pentecostalismo não se encaixam a teorias já consagradas tais como aquela proposta por Zeny Rosendahl, a partir disso inspirando-se nas teorias de Gil filho e de Sahr, buscou-se realizar uma teorização sobre a espacialização da religião partindo das contribuições do Filósofo Ernst Cassirer e da antropologia de Gilbert Durand.

Antes do desenvolvimento da teorização, foi realizada uma exposição sobre o movimento pentecostal. O pentecostalismo surgiu em vários redutos religiosos cristãos no início do século XX, maior destaque foi o movimento organizado na Azusa street nos EUA. Com forte apelo à missão, esse movimento religioso através de alguns líderes se espalhou rapidamente pelo mundo. Poucos anos após seu surgimento, foram fundadas as primeiras igrejas pentecostais no Brasil. A Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus dividiram o campo pentecostal até final dos anos 40, quando

houve uma nova incursão de igrejas pentecostais.

A chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular trouxe inovações, entre elas o uso de meios de comunicação de massa e a saída da religião dos templos. Durante a década de 50 e 60, surgiram várias igrejas pentecostais fundadas por brasileiros das quais se destacaram O Brasil para Cristo e Deus é Amor.

No final da década de 70, surgiram a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, ambas fundadas por Romildo Ribeiro Soares. A primeira com a liderança de Edir Macedo se destacou por seu rápido crescimento se tornando a terceira maior igreja evangélica do país. Esse levantamento histórico possibilitou observar, que o crescimento das denominações pentecostais esteve intimamente relacionado aos seus líderes, às suas missões e ao meio utilizado para dispersão de seus enunciados religiosos.

Com o grande crescimento dessas denominações, o campo religioso brasileiro veio sendo reconfigurado, tal fato incitou muitas reflexões na academia, principalmente por parte dos cientistas sociais que questionavam sobre o grau de influência que essa mudança teria sobre a sociedade brasileira. Esses teóricos procuravam compreender se o pentecostalismo poderia trazer alguma mudança econômica, política ou social ao país. Na geografia essa reconfiguração do cenário religioso passou quase despercebida, poucos foram os trabalhos realizados sobre o pentecostalismo. Visto a pequena discussão sobre o assunto, buscou-se realizar uma análise sobre a espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus. Para tanto, no terceiro capítulo organizou-se uma teorização.

Baseando-se em Ernst Cassirer e Gilbert Durand, foi construída uma teorização para a espacialização da religião. Observou-se que a dinâmica da espacialização está relacionada ao ato de objetivar experiências sensíveis com apoio de um conhecimento específico. Assim quando um Homem objetiva uma experiência primária com o mundo através de uma linguagem religiosa, passa a qualificar o espaço e agir de acordo com tais enunciados, e nisso o próprio ato de comunicar seria importante fator para a espacialização constante desse conhecimento. Para os trabalhos de campo utilizou-se observação participante e entrevista. Foram realizadas 40 horas

de observação nos templos, participou-se de 2 grandes eventos e foram entrevistadas 7 pessoas. Outras observações foram efetivadas por meio de acompanhamento e gravação de programas de televisão. Além dessa pesquisa de campo, foram obtidos dados através de exemplares do jornal show da fé, tabulações estatísticas e planilhas de localização.

O resultado do cruzamento dos dados com a teorização foi organizado no último capítulo. Optou-se por não fazer citações bibliográficas nessa parte do trabalho, pois toda estrutura teórica havia sido anteriormente construída.

A espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus teve início antes de sua concretização denominacional. Foi o encadeamento de vivências, angústias e sonhos de seus líderes e seguidores em uma linguagem religiosa que possibilitou a construção dessa organização.

Os enunciados difundidos pela organização religiosa são estruturados através da oposição entre as imagens dos terrores da noite, da queda e da morte e das imagens de luz, ascensão, divisão, purificação e intimidade. As primeiras são ancoradas às doenças físicas e emocionais assim como a falta de prosperidade nos projetos materiais e familiares, as outras imagens são ancoradas à prosperidade e à saúde. Entre um polo e outro são estabelecidas as ações necessárias para a mudança de posição. Para alcançar essa mudança é necessário seguir os preceitos de Deus expressos na Palavra. O discurso de Soares prescreve, ao instigar as pessoas a agirem conforme os preceitos cristãos, uma linha para a superação da angústia da finitude.

Argumentou-se haver dentro do discurso religioso proferido pela IIGD uma geografia em estado de latência. Os enunciatários que optam por nominar suas experiências sensíveis com esse conhecimento religioso e buscam viver conforme as prescrições nele incutidas passam a agir no mundo conforme uma geografia proposta. As mudanças de posição se tornam depoimentos pessoais que levam mais pessoas à conversão.

A espacialização efetuada através de ações pessoais pôde ser captada no cotidiano dos templos e analisada por meio de entrevistas. Através disso, foi possível afirmar que ao optar por um conhecimento religioso a pessoa passa a ressignificar o

espaço. Assim, ambientes que sustentavam “atividades pecaminosas” são qualificados negativamente, ambientes em que se exercem ações religiosas são positivados. A geografia que antes estava apenas ao nível do discurso se torna ação através da qualificação. Desse modo, sagrado e profano não se prendem ao concreto ou a localização da construção, mas a função, a ambiência abrigada por determinado edifício.

Através disso, o espaço se torna missão. Se o que torna um espaço em profano é sua função, a mesma pode ser alterada se aquele que a empreende for convertido. Muitas pessoas tomam para si a figura do missionário e por meio da igreja efetivam sua missão. Surgem novos pastores e obreiros e na medida em que novos membros são alcançados surgem novos templos e maior é o espaço da organização religiosa.

Esse movimento da espacialização é veiculado através da mídia, a qual se torna missão de evangelização. As aglomerações de pessoas no espaço, as missões da igreja pelo Brasil e pelo mundo são divulgadas através da imagem e do vídeo, as quais somadas aos depoimentos pessoais de cura e libertação, ao mesmo tempo em que convidam mais pessoas a adotar o discurso da IIGD atestam sua eficácia.

A característica espacial da Igreja Internacional da Graça de Deus, as pessoas que a empreendem através de suas ações, vocações sacerdotais, trabalhos voluntários e dízimos, relativizam a centralidade de suas mídias, já que estas buscam, além de convidar mais pessoas a participarem da fé enunciada, divulgar a igreja real na qual pode ser essa fé colocada em prática. A análise do processo de espacialização da IIGD não afirma a posição de que tal denominação busca construir um templo na sala de cada telespectador de seus programas.

Pode-se afirmar ser bastante amplo o espaço construído através da incorporação dos enunciados proferidos pela IIGD. Para o crente, o espaço ganha novos contornos em que visível e invisível se entrelaçam. Os limites dessa “geografia do crente” são estipulados pela Palavra. Nesse “espaço pentecostal”, o fiel pode ser auxiliador dos anjos de Deus na luta contra os demônios que buscam prender os homens às misérias, aos vícios, às doenças e à morte.

O espaço concreto é extensão do mundo invisível. Nele, as trevas podem ser

convertidas em luz se os ambientes de queda se tornarem de ascensão, se o prostíbulo, o bar e a casa noturna se tornar hotel, restaurante e igreja, se nos hospitais ninguém mais sofrer e mesmo que a luta ou o sofrimento ceda lugar à morte puder o fiel dizer que combateu o bom combate.

Em relação ao tema, a pesquisa aqui desenvolvida vem suprir um pouco da carência existente na academia de trabalhos sobre a geografia do pentecostalismo. Além disso, espera-se que essa investigação estimule outros geógrafos a ter maior interesse pelo tema, já que foi abordado apenas uma das várias denominações existentes. Através desse trabalho, principalmente da teorização nele arranjada, as perspectivas para pesquisas vindouras são muito positivas à continuidade do estudo por parte do pesquisador. A teorização realizada não só cobre as especificidades do pentecostalismo como possibilita a realização de trabalhos sobre vários credos religiosos, esse arranjo teórico pode representar uma boa saída a temas de difícil inserção nas teorias mais utilizadas pelos geógrafos que se ocupam da religião. Dessa forma, o trabalho além de oferecer informações sobre a espacialização da Igreja Internacional da Graça de Deus, traz também uma profícua teoria à espacialização da religião, a qual poderá ser utilizada e mesmo aperfeiçoada em outros trabalhos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ANDERSON, A. **An introduction to Pentecostalism**. New York: Cambridge, 2004.

_____. The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century In: **Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies**: London, v.22, n.3, jul. 2005 p.175-185

ARAÚJO, B. G. Pentecostais: da periferia aos espaços centrais. In: **XVI Semana de Humanidades** - CCHLA/UFRN, Natal, 2008.

BASTIAN, J. P. Os efeitos políticos da mudança religiosa da América Latina. In CIPRIANI, R.; ELETA, P. & NESTI, A. (Orgs). **Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BIRCK, B. O. **O Sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

BITTENCOURT FILHO, J. Remédio Amargo. In ANTONIAZZI, A. et ali. (Orgs). **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOURDIEU, P. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CAMPOS, L.S. As Origens Norte Americanas do Pentecostalismo Brasileiro. In **Revista USP**: São Paulo, nº 67, p. 100-115, Set/Nov 2005.

CAMPOS, L.S. Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos. In: **Revista Rever**: São Paulo, p.01-26, Set. 2008.

CAMPOS JR. L. C. **Pentecostalismo. Sentidos da palavra divina**. São Paulo: Ática, 1995.

CASSIRER, E. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Filosofia das Formas Simbólicas I-A Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Filosofia das Formas Simbólicas II-O pensamento Mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Filosofia de las Forma Simbólicas III-Filosofia del Reconocimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____, E. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CASSIRER. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy (2004) disponível em: <plato.stanford.edu/entries/Cassirer> visitado em 20 fev. 2010.

CASTANHEIRA, V. Trajetória de fé, curas e vitórias. **Revista Graça Show da Fé**: Rio de Janeiro, ano 5, nº 69, p. 44-51.

CLAVAL, P. Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura**: Rio de Janeiro, nº07, P.37-58, Jan/Jun1999.

CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

D'EPINAY, C. L. **O refúgio das massas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DURAND, G. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____, G. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, E. **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 2005.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano. A Essência Das Religiões**. 1ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FARIA, M. V. C. Espaço e Cultura no Estado do Rio de Janeiro. A Questão Religiosa: Expansão de Igrejas e Seitas (Neo)Pentecostais. In: **Revista Geo-Paisagem**, nº11 jan/jun 2007

FICKELER, P. Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura**: Rio de Janeiro, nº07, Jan/Jun1999.

FONTELES, H. A. Da religiosidade participativa à participação virtual: Uma reflexão sobre a natureza (in)comunicativa do programa religioso “Show da Fé”. In. **Revista Âncora**: São Paulo, vol. 03, Nov.2007.

FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FRESTON, P. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro. In ANTONIAZZI, A. et ali. (Orgs). **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIL FILHO, S.F. Espaço de Representação e Territorialidade do Sagrado: Notas para uma Teoria do Fato Religioso. **Ra'e Ga- O Espaço Geográfico em Análise**: Curitiba, vol.3, nº 3, p. 91-120, 2000.

_____. Espaço de Representação: Epistemologia e Método. In: V Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia - ANPEGE, 2003, Florianópolis. **Anais do V Encontro Nacional da ANPEGE - Gestão do Território e do Ambiente no Brasil: Desafios à formação e à pesquisa em geografia no ensino superior**. Florianópolis SC: ANPEGE, 2003.

_____. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o Idealismo Crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C. & GIL FILHO, S.F. (Orgs.). **Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

_____. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA F. KOZEL, S. (Orgs). **Epistemologia da Geografia contemporânea**. Curitiba: UFPR, p. 253-265, 2004.

_____. e GIL, A.M. "Identidade Religiosa e Territorialidade do Sagrado. Notas para Teoria do Fato Religioso". In Z. ROSENDAHL & R.L. CORRÊA (Orgs.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001.

GOMES, W. Nem Anjos Nem Demônios. In ANTONIAZZI, A. et ali. (Orgs). **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

HAGIN, K. O homem em três dimensões. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2004.

JACOB,C.R.;HEES,D.R.;WANIEG,P.;BRUSTLEIN,V.**Atlas de filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Loyola.[ca.2002]

KONG, L.: Geography and religion: trends and prospects. In: **Progress in Human Geography**. vol.14, nº3, p. 355-371,1990.

MACHADO, M. S. A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói. In: **Revista Brasileira de Geografia**, 56(1/4): Rio de Janeiro, p.135-16, 1994.

MARIANO, R. O futuro não será protestante. In **Ciências Sociais e Religião**: Porto Alegre, ano 1, nº 1, p. 89-114, set. 1999.

_____. **Neo Pentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. Lisboa: Presença, 1976.

_____. Teses contra Fauerbach. In **A Ideologia Alemã**. Lisboa: Presença, 1976.

MORAES, G. L. **A força midiática da Igreja Internacional da Graça de Deus**. 236 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Programa de Doutorado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

NUNES, M. J. R. A Sociologia da Religião. In USARSKI, F. (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

OTTO, R. **O Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.

ORO, A. P. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PATRIOTA, K. R. M. P. **O Show da Fé**: A Religião na Sociedade do Espetáculo. Um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática. 312 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2008.

PARK, C. C. **Sacred worlds**: an introduction to geography and religion. New York: Routledge, 1994.

PEREIRA, T. **Estudo das relações enunciativas do editorial da revista Graça Show da Fé da Igreja Internacioanl da Graça de Deus**. 126 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Mestrado em Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2008.

PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais na censo 2000. **Estudos Avançados USP**. Vol. 18, nº 52, p. 17-282, São Paulo, 2004.

RIBEIRO, G. J. **A Expansão das Igrejas Pentecostais em Indianópolis MG e a Transformação das Práticas Culturais Religiosas**. 296 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia 2007.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

_____. A geografia da religião no Brasil: 1989-2009. In. MENDONÇA, F; SAHR, C. L. & SILVA, M. (Orgs.). **Espaço e Tempo: Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico**. Curitiba: Ademadan, 2009.

_____.& CORRÊA, R.L. Geografia Cultural Brasileira: uma Avaliação Preliminar. In: **Revista da ANPEGE**, vol. 4, p. 89-108, 2008.

_____. **Hierópolis: O Sagrado e o Urbano**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In ANTONIAZZI, A. et ali. (Orgs.). **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SAHR, W.D. “O Mundo de São Jorge e Ogum: Contribuição para uma Geografia da Religiosidade Sincrética”. In Z. ROSENDAHL E R.L. CORRÊA (Orgs.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

_____. Trois mondes entre ici-bas e au-delà. Reflexions postmodernes sur la géographie de la religion. In **Géographie et Cultures** n° 47, p. 45-66, 2003.

_____. Signos e Espaços Mundos – A Semiótica da Espacialização na Geografia Cultural. In KOZEL, S.; SILVA, J.C. & GIL FILHO, S.F.,(Orgs.). **Da percepção e cognição à representação, reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista**. São Paulo: Terceira Margem, 2007.

_____, MARINO, L. M. G. Em Contato com o Espaço do Além: Proposta para uma Geografia do Espiritismo. In: **Revista Rever**. São Paulo, Jun. 2009.

SCHMIDT, B. E. A antropologia da religião. In USARSKI, F. (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SCHMIDT, G. **TV Brasileira: Novo Púlpito da Igreja Eletrônica - O verbo se faz imagem televisiva**. 135 f Dissertação (mestrado em Comunicação Social) – Curso de Mestrado em Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

SILVA, D. E. **A sagração do dinheiro no neopentecostalismo: religião e interesse à Luz do sistema da dívida**. 291 f Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2006.

SOARES, R. R. **Como tomar posse da bênção**. Rio de Janeiro: Graça editorial, 1997.

USARSKI, F. **Constituintes da ciência da religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2001.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WACH, J. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.